This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 43 699

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received , 189 .
Accessions No. 64507 Class No.

ÜBER

FREIHEIT DES WILLENS,

DAS SITTLICHE LEBEN UND SEINE GESETZE.

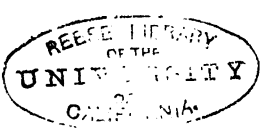
EIN BEITRAG

ZUR

REFORM DER ERKENNTNISTHEORIE,
PSYCHOLOGIE UND MORALPHILOSOPHIE.

VON

Dr. J. H. WITTE.



BONN,
EDUARD WEBERS VERLAG.
(JULIUS FLITTNER.)
1882.

BJ1463
W5

64507

„Ich bin wirklich frei" ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten. . . . Das Thun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten . . . Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muss von dem letzteren alle Philosophie ausgehen."

J. G. Fichte, „Das System der Sittenlehre" (W. W. IV. S. 54).

„Wissenschaft fängt erst an, wo der Geist sich des Stoffes bemächtigt, wo versucht wird, die Masse der Erfahrungen einer Vernunfterkenntnis zu unterwerfen; sie ist der Geist zugewandt zu der Natur."

Alex. v. Humboldt, „Kosmos" (Bd. I. S. 69).

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Vorwort.

„Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie falsch." J. G. Fichte (W. W. Bd. I, S. 447).

Kontinuität der geschichtlichen Forschung und stetige Fühlung mit den Fachwissenschaften sind zwei Anforderungen, ohne deren Erfüllung kein wissenschaftliches Philosophieren möglich ist. Denn erstlich arbeitet das forschende Individuum niemals ungestraft für sich allein. Selbst der Segen der Arbeitsteilung geht verloren, falls vergessen wird, dass wir in der Wissenschaft nicht minder als sonst im Leben erst als Glied der menschlichen Gemeinschaft ganz das sind, was wir sein können. Darum muss in geistiger Hinsicht unser Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft ebenso sehr wie mit der Gegenwart festgehalten werden. Seit Göthe in „Wahrheit und Dichtung" das Wort gesprochen hat, dass erst die Menschheit der wahre Mensch sei, hätte diese Forderung für selbstverständlich gelten sollen. Leider ist dies in der Philosophie noch nicht der Fall; der Dilettantismus könnte sich in ihr sonst nicht so erfolgreich breit machen, wie er es gerade in der Gegenwart wiederum vielfach thut.

Die Philosophie ist aber überdies nicht denkbar ohne die Grundlage der Erfahrungswissenschaften. Freilich ist „Erfahrung" von Haus aus und in der Hauptsache nichts anderes als die ungesuchte und erworbene Bekanntschaft mit selbst erlebten und angeschauten Thatsachen. Allein schon dieser Kenntnis gesellt sich alsbald ein natürliches Philosophieren hinzu. Es tritt auf in der Gestalt selbstthätiger und noch blos naiver Kritik der Erfahrung auf Grund der stets vorhanden gewesenen und im Verlaufe der Zeit durch Übung nur gesteigerten geistigen

Mitgift unserer Seele. Die Fachwissenschaften beruhen nun aber auf selbstbewusster Kritik der Erfahrung, während die philosophische Wissenschaft nicht eher entsteht, als bis das Selbstbewusstsein sich kritisch auch seiner selbst bemächtigt hat. Kritik der Erfahrung ist Beginn der Wissenschaft, welche natürliche Erfahrung und natürliche Weltweisheit voraussetzt, aber erst durch Vereinigung jener mit dieser sich zu einer methodischen Erkenntnis gestaltet. Hingegen Kritik des Selbstbewusstseins durch sich selber ist Anfang der Philosophie als Wissenschaft, welche nicht blos methodische Erfahrung und Fachwissenschaft zur Grundlage hat, sondern noch dazu methodische Selbstkritik geworden ist. „Erfahrung" ist mithin eine, nicht die einzige Basis der Philosophie, und jedenfalls ist schon hiernach die Frage berechtigt: Wie ist Wissenschaft möglich, wenn nicht durch Philosophie? Mit Recht bemerkt R. Eucken in seiner „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Lpz. b. Veit u. Cie. 1874", S. 78: „ . . . eine ohne alle Erfahrung aus reiner Thätigkeit des Denkens gewinnbare Einsicht wird nicht behauptet, da der Geist auch über sich selbst nur mit Hülfe erfahrungsgemässer Thätigkeit zum Bewusstsein gelangt; aber darum wird als um eine Grundfrage, nicht blos der Philosophie, sondern aller Wissenschaft, ja des geistigen Lebens gekämpft, dass in der geistigen Thätigkeit ein wesentliches, ursprüngliches, gesetzliches anerkannt werde. Es zeigt ein Zurückbleiben hinter der Bewegung der neueren Philosophie an, wenn das Dilemma gestellt wird, ob die Erkenntnis im Innern fertig gegeben sei oder von aussen gebildet werde, denn damit ist eben das ausser Acht gelassen, an dessen Gestaltung und Vertretung die hervorragendsten Denker der letzten Jahrhunderte ihre Kraft gesetzt haben."

Indem aus solchen Gründen auf die Geschichte der eigenen Wissenschaft wie auf den Inhalt des übrigen Wissens in den Spezialgebieten stets sorgfältig Rücksicht genommen wurde, stellte sich ein in dreifacher Beziehung bedeutsames Ergebnis meiner Untersuchungen heraus. Zunächst haben sich die bleibend wichtigen Errungenschaften der Kantischen Erkenntnistheorie für mich in einen objektiven Kritizismus verwandelt, und so erhielt ich vor allem eine neue erkenntnistheoretische Grundlage für meine weitere Forschung. (Dieses Ergebnis dürfte in wesentlichen Punkten für eine spezielle Durchführung der Ansicht gelten können, die Ed. Zeller in seinen erkenntnistheoretischen Aufsätzen aus-

gesprochen hat. Vgl. dess. „Vorträge und Abhandlungen," 2. Sammlung, Lpz. b. Fues 1877.) — Sodann suchte ich die für die Sittenlehre wichtigen Resultate der Naturwissenschaften zu verwerten, zumal der Psychophysik, der Physiologie der Sinne und der forensichen Psychologie. Dadurch gelangte ich zur Anwendung eines bisher noch nicht geübten psychologischen Verfahrens, welches die Ergebnisse der Untersuchungen von Gelehrten wie Fechner, Helmholtz, Wundt mit Dank benutzt hat, dieselben aber nach der Innenseite des Seelenlebens hin zu ergänzen sucht. Ausser diesen eben genannten Männern verdanke ich aber in diesem Punkte sonst die wichtigsten Anregungen Steinthals Sprachpsychologie und Lotze's Medizinischer Psychologie. — Endlich wurde auch den Anforderungen, welche die historischen Wissenschaften an die philosophische Begründung der sittlichen Voraussetzungen ihrer Lebens- und Erkenntnisgebiete stellen müssen, gewissenhaft Rechnung getragen. Ich glaube wenigstens nicht, dass mir irgend ein Gesichtspunkt entgangen sein sollte, von welchem aus Theologie, Jurisprudenz, Pädagogik, Geschichte, Politik und Statistik zum moralischen Grundprobleme von der Freiheit des Willens Stellung zu nehmen Veranlassung haben könnten. Ein Blick auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis wird dies sofort bestätigen.

Auf solcher Grundlage fussend darf ich hoffen, meine eigentliche Aufgabe, eine dem heutigen Stande des Wissens entsprechende Reform der Ethik herbeizuführen, mit Erfolg in Angriff genommen zu haben. Wie viel an dem, was hier zu thun ist, auch noch in dieser Leistung fehlt, das ist mir selbst wohl am wenigsten verborgen; das gesteckte Ziel vermag jedoch kein einzelner für sich allein zu erreichen. Ich hoffe jedoch mit Erfolg in neuer Richtung anzuregen und wüsste in der That nicht, dass jemals das ethische Grundproblem von der Willensfreiheit so sehr in den Mittelpunkt einer Weltansicht gerückt, sowie in so vielseitiger und umfassender Weise beleuchtet worden wäre; in einer zugleich der gegenwärtigen Lage der Wissenschaft genügenden Art, ist es jedenfalls nicht geschehen. Und doch ist dasselbe gerade in den letzten Jahren wiederum zu einer brennenden Frage geworden. Seit Jahrzehnten dürfte es nicht vorgekommen sein, dass, zumal im Laufe eines Jahres, so viele, freilich immer nur von einer Seite her die Willensfreiheit erörternde Schriften erschienen sind, wie etwa seit dem Juni des vorigen Sommers. Der Schluss meiner Literaturangabe auf S. 4 von No. 20 an ist nicht mehr ausreichend, findet jedoch vollkommene Ergänzung durch die im Buche selbst

angeführten und noch beim Druck sorgfältig benutzten Schriften (vgl. auch das Autorenregister).

Das Ergebnis meiner Arbeit, von der ich hoffe, dass sie selbst vor dem Forum strengster Kritik als ein wesentlicher Beitrag zur Fortbildung der Philosophie erscheinen werde, möchte ich bezeichnen als eine Vermittelung der Sittenlehren Kants und Fichtes und überdies angesehen wissen als eine auf diesem Wege bewirkte Umgestaltung und Fortbildung dieser Wissenschaft von der Art, dass die grundlegenden Gesichtspunkte jener Denker dadurch auch gegenüber dem heutigen Stande des Fachwissens in Natur- und Geschichtserkenntnis gerechtfertigt erscheinen. Von neueren Philosophen haben besonders Fr. Harms und W. Windelband auf den Wert solcher an Fichte zu bewirkenden Anlehnung in der Ethik hingewiesen, während J. Bergmann sogar in der Erkenntnislehre mit Erfolg an desselben „Wissenschaftslehre" wiederum angeknüpft hat. Alle diese Thatsachen sind übrigens eine Bestätigung für das, was Kuno Fischer in seiner Hervorhebung der Bedeutung Fichtes stets am energischsten geltend gemacht hat. —

Alles Weitere, was sonst ein Vorwort über Anlass, Absicht und Einrichtung eines Buches bemerken könnte, ist in der „Einleitung" des Werkes so ausführlich dargelegt worden, dass ich einer derartigen Erörterung hier überhoben bin.

Die Verantwortung für die von dem Manuskript abweichende Orthographie — es ist die Duden'sche angewendet worden — habe ich der Druckerei überlassen. Etwa noch vorhandene Ungleichheiten bitte ich daher zu entschuldigen. — Im Übrigen hatte Herr Referendar Pult hierselbst die Korrektur übernommen. Für seine Güte und Sorgfalt, sowie für das rege, selbstlose und erfolgreich bekundete Interesse an meiner Arbeit sage ich ihm an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank. Denn dasselbe ging weit hinaus über die Mühen, denen sich sonst ein Korrektor zu unterziehen pflegt.

Möge das Ergebnis und der Erfolg dieses Buches der Mühe entsprechen, die der Verfasser an seine Arbeit gewendet hat! Das „Nonum prematur in annum" ist in diesem Falle fast wörtlich beherzigt worden.

Bonn, im Juni 1882.

Dr. J. Witte.

UNI

Inhalt.

Seite.

Einleitung . . . . . 1—22

1. Bedürfnis erneuter Behandlung des Problems von der Willensfreiheit und Einteilung der Untersuchung S. 1. — 2. Literaturangabe S. 3. — 3. Besondere Schwierigkeiten der Untersuchung S. 6 (Persönliche Bedenken S. 7. — Sonstige Schwierigkeiten S. 9. — Transscendentale und transscendente Methode. Jacob Grimm S. 11). — 4. Der methodische Ausgangspunkt dieser Untersuchung (Geschultes und ungeschultes Denken. C. Göring. Hegel. Kant) S. 13. — 5. Der ethische Gesichtspunkt unserer Betrachtung S. 17. — 6. Nähere Bestimmung des Begriffs der Ethik (A. Stadler. Kant) S. 18.

1. Teil: Die Willensfreiheit und die Erkenntnislehre. . 23—80

I. Der Ursprung des Freiheitsbewusstseins und die Voraussetzungen desselben vom Standpunkte wissenschaftlicher Philosophie . . . . . 23—47

1. Entwickeltes und ursprüngliches Bewusstsein S. 23. — 2. Die Methode wissenschaftlichen Philosophierens S. 26. — 3. Die philosophische Selbstbesinnung und die Kriterien der Gewissheit S. 28. — 4. Das kritische Verhalten. J. Baumann über Notwendigkeit und Allgemeinheit S. 29. — 5. Die Selbstgewissheit des ursprünglichen Selbstbewusstseins S. 32. — 6. Das Moment der Wahrheit in Descartes' Grundgedanken S. 33. — 7. Das virtuelle Apriori S. 36. — 8. Die transscendentale Methode S. 40. — 9. Der subjektive Anteil des Geistes an allem Erkennen S. 43.

II. Die Ethik im Verhältnis zur grundlegenden philosophischen Selbstbesinnung . . . . . 47—80

1. Die Grundrichtungen des ursprünglichen Bewusstseins S. 47. — 2. Erkennendes und begehrendes Bewusstsein vor dem Forum der kritischen Selbstbesinnung S. 51. — 3. Der spezifische Charakter der theoretischen Gewissheit. Zeller. Th. Lipps S. 53. —

4. Die Gewissheit des selbstbewussten Begehrens in ihrer Eigenart S. 55. — 5. Der Ursprung der Willensfreiheit S. 57. — Die praktische Vernunftanschauung und das unbedingt Sein-Sollende als Quell von Normalgesetzen. Das Gewissen. S. 58. Natur- und Normalgesetzlichkeit. Th. Lipps S. 61. — 7. Einige vorläufige weitere Ausblicke S. 62. — a. Die Einheit der menschlichen Vernunft und die Mannigfaltigkeit der Erfahrung S. 62. — b. Das gute Recht der historischen Wissenschaft und der Darwinismus S. 65. — c. Die Relativität aller Kausalerklärung. Materie und Geist und ihre immanenten Kräfte S. 67. — d. Kausalität der bewegenden Kräfte in der Materie und der wollenden im Geiste (Fr. Harms) S. 69. — 8. Zusätze S. 72. — a. Generelle Folgerung für die Auffassung des sittlichen Bewusstseins S. 72. — b. Quintessenz unserer Kritik über die Gewissheit der reinen praktischen Vernunft S. 72. — c. Spezielle Folgerung für die Auffassung der Aufgaben von Politik und Pädagogik und ihr Verhältnis zur Moral und zur Rechtslehre S. 75. — d. Die Lösung unserer weiteren Aufgabe als Befolgung einer eigentümlich regressiven Methode S. 78.

2. Teil: Die Willensfreiheit und die Seelenlehre . . . 80—171

I. Die Willensfreiheit als psychologisches Problem . 80—128

1. Begriff der Willensfreiheit S. 80. — a. Die für diesen wichtigen Ergebnisse des vorangehenden Teils S. 80. — b. Sinn und Definition der Willensfreiheit S. 84. — c. Verhältnis unserer Definition zum Determinismus (Scholten. C. Göring. Hume. J. B. Meyer) S. 85. — 2. Methodologische Vorbemerkungen für die psychologische Behandlung unseres Problems S. 89. — a. Begriff der Seele S. 89. — Kant und die exakte Psychologie S. 90. — b. Die Psychologie als philosophische Erfahrungswissenschaft S. 94. — c. Die Unhaltbarkeit von Kants Einwänden gegen die Psychologie als Wissenschaft. Herbart. J. B. Meyer S. 98. — d. Die echte Psychologie als transscendentale, nicht transscendente Forschung S. 105. — 3. Weitere psychologische Voraussetzungen S. 108. — a. Die Seelenvermögen als seelische Substanzen S. 108. — b. Grundunterschiede der Seelenvermögen vom Standpunkte der Erfahrung S. 113. — Subjektiv und objektiv betrachtendes Bewusstsein S. 113—15. — Zuständliches und gegenständliches Bewusstsein S. 116. — Wahrheits-, Lust- und Wertbewusstsein S. 117.

II. Die Steigerung des Wertbewusstseins im Wachstum seiner erfahrungsgemässen Bethätigung . . 129—171

1. Die Methode für deren exakte Beobachtung S. 120. — 2. Anwendung auf unser Problem: Psychologisches Experimentieren S. 123. — 3. Bedeutung der fünf Hauptstufen des Begehrens S. 129. — 4. Übersicht über die gesamte Entwicklung des Begehrens S. 129. a. Der Fortschritt vom Triebe bis zum Willen S. 129. — b. Die Erscheinung des sittlichen Willens im Besonderen S. 133. — c. Vergleich des sittlichen Wollens mit den früheren Stufen des Begehrens S. 137. — 5. Die Entwicklung des Wertbewusstseins in ihren Hauptstadien S. 140. — 1. Der Trieb S. 140. — a. Der mechanisch wirkende Trieb S. 141. — b. Der rohe und unbestimmte Trieb S. 141. — c. Der erfahrene Trieb S. 142. — d. Gemeinsame Züge aller Phasen der Triebentwicklung S. 142. — e. Trieb und Instinkt S. 141. — 2. Die ursprüngliche Kraft des Triebes und die Entstehung des Individualbewusstseins S. 146. — 3. Wunsch und Begierde. Gewohnheit als Gedächtnis des Begehrens. Horwicz. Herbart. — Naturwille. Schopenhauer. v. Hartmann S. 151. — 4. Streben und Trachten S. 157. — 5. Der Wille S. 162. — 6. Ergebnis dieser Ansicht vom Wachstum des Begehrens. Wille, Charakter, Genie S. 165. — 7. Zusatz. Charakter, Erziehung und Sittlichkeit S. 168.

3. Teil: Die Willensfreiheit und die Sittenlehre . . . 171—296

I. Die Gesamtheit der im sittlichen Thun vorliegenden Thatsachen . . . . . 171—205

1. Die äusseren Bedingungen des sittlichen Thuns S. 172. — Bewusstlose unwillkürliche Bewegungen S. 173. — Ganglienbewegungen und Reflexbewegungen S. 174. — Willkürliche Bewegungen S. 175. — 2. Die inneren Bedingungen des sittlichen Thuns S. 177. — Zweck und Absicht S. 178. — Motiv. Der Wille als entscheidende Ursache S. 180. — Plan. Mittel und Vorsatz S. 181. — 3. Der Charakter im Besonderen S. 183. — 4. Die inneren Bedingungen der spezifisch sittlichen That als einer solchen S. 185. — a. Das Vorziehen und Verwerfen der Handlung nach dem Maassstabe der unbedingten Wertschätzung (Kriterien und Beispiele aus dem Leben) S. 186. — Die sittliche Gesinnung S. 188. — b. Die Stimme des Gewissens, nicht ein Bindingsches Einzelgewissen S. 190. — c. Das Pflichtbewusstsein und die Verantwortlichkeit S. 191. — d. Die gute und böse Ge-

sinnung S. 193. — e. Reue, Gewissensqualen und Zurechnungsfähigkeit. Ihre Bedeutung im Strafrecht nach Hälschner. — 5. Die entscheidenden Ursachen der spezifisch sittlichen That als solcher S. 197. — Anmerkung: Begriff der entscheidenden Ursache S. 201.

II. Die Freiheit des Willens als sittliches Problem im Besonderen . . . . . 205—215

Begriff der Freiheit (O. Liebmann) S. 206. — Freiheit und Zwang an ein Bewusstsein gebunden (W. Wundt). — Begriff der sittlichen Freiheit S. 208. — Spezieller Sinn der Willensfreiheit S. 209. — Einschränkung der Willensfreiheit auf Bewusstseinsmomente S. 211. — Die Willensfreiheit gegenüber dem Charakter S. 213.

III. Freiheit und Kausalität . . . . . 215—234

1. Die Freiheit und die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes. (Dr. Otto Vogel.) S. 215. — 2. Die Freiheit und der Inhalt des Kausalgesetzes S. 218. — Bindings irrtümliche und widerspruchsvolle Theorie einer Freiheit des Seins und der Ursprung derselben bei Schopenhauer und v. Hartmann S. 221. — 3. Die Freiheit des Willens und die verschiedenen Arten der Kausalität (Lotze) S. 221. — Die Willensfreiheit und die göttliche Allmacht S. 222. — 4. Folgerungen. Causa sui S. 227. — Liebmann über Freiheit und Zwang S. 231.

IV. Die Wirklichkeit der absoluten Freiheit des sittlichen Willens (ihrem Begriffe nach und in ihrer Erscheinung beim sittlichen Thun). . . . . 234—253

1. Der Begriff S. 234. — 2. Die Gestaltung der Freiheit des menschlichen Willens S. 235. — a. Unabhängigkeit vom empirischen Charakter S. 235. — b. Die Freiheit des menschlichen Willens als selbstbewusste konsequente Harmonie mit seiner spezifischen Eigenart S. 237. — c. Das Wirken der Persönlichkeit als eigentlicher Inhalt des sittlich freien Willens S. 240. — d. Die Persönlichkeit als universell-vernünftiger Faktor im menschlichen Geiste. Abweisung der sozialen Moral. E. Laas S. 242. — e. Inhalt der sittlichen Maxime des absolut freien Willens S. 244. — f. Die Natur unserer Beweisführung (Liebmann) S. 246. — g. Fortsetzung. Das „radikale Böse" (Kant) S. 248. — h. Fortsetzung. Ein Irrtum Liebmanns S. 250. — Desselben „individueller" Beweis S. 251.

V. Die Freiheit des Willens im Leben der menschlichen Gesellschaft . . . . . 253—289

1. Das Streben nach Erweiterung der Individualität S. 254. — Die ethischen Gemeinschaften: Ehe, Nation, Staat und Kirche S. 255. — 2. Die Freiheit des Willens im geschichtlichen Leben S. 258. — 3. Einzelwille und Gesamtwille. W. Wundt S. 261. — Gesamtwille und Naturwille S. 265. — 4. Fortsetzung: Willensfreiheit und Statistik S. 267. — Der Wille im Verhältnis zu den ökonomischen und kulturgeschichtlichen Veränderungen im Volksleben S. 271. — Die Statistik und die Verbrechen S. 273. — Die gewollte Naturabhängigkeit des bösen Willens S. 275. — Die Moralstatistik im Besonderen (Quételet) S. 277. — Einwände gegen dieselbe S. 279. — 5. Spezielles Verhältnis des Einzelwillens und Charakters zum Gesamtwillen S. 281. — Das Genie und der soziale Zustand S. 283. — Unsicherheit zwischen dem Gesamtwillen als Motiv und dem Einzelwillen S. 285. — Genialität und Sittlichkeit S. 287.

Quintessenz der Hauptuntersuchung und Verhältnis ihres Ergebnisses zu den Einwänden gegen die Willensfreiheit 289—296

Anhang: Grundzüge der Sittenlehre als der Wissenschaft von den Gesetzen des sittlichen Vernunftlebens . . 297—333

1. Ein neues Grundgesetz der Moralität. (Zur Reform des kategorischen Imperativs.) . . . . . 297—314
2. Zur Pflichtenlehre . . . . . 314—318
3. Die Kollision der Pflichten im Besonderen . 318—320
4. Zur Güterlehre . . . . . 320—324
5. Zur Tugendlehre . . . . . 325—327

Beschluss: Stellung zum Theismus (Gottesbeweis) . . 327—333

Berichtigung von Fehlern,

um deren Verbesserung vor Lesung des Buches gebeten wird.

Seite	17,	Zeile	21	von unten	lies	„auf welchen" statt „auf das".
„	43,	„	14	„ oben	„	„ausser sich *setzt*" statt „ausser sich *selbst*".
„	45,	„	1	„ „	„	„hinausführend*en*" " „hinausführend*e*".
„	45,	„	1	„ „	„	„selbständig*en* statt „selbständig*e*".
„	54,	„	17	„ unten	füge nach	„andere" hinzu „*darin*".
„	62,	„	8	„ „	lies	„7" statt „8"
„	66,	„	2	„ oben	streiche ein	„l" in „Wi*ll*lenskräften".
„	77,	„	21	„ unten	lies	„de*m* Menschen" statt „de*n*".
„	88,	„	12	„ oben	„	„Ma*u*dsleys" statt „Ma*n*dsleys".
„	113,	„	17	„ unten	„	„de*r* in der Seele" statt „de*n*"
„	117,	„	11	„ oben	„	„letzteren" statt „letzteres"
„	158,	„	16	„ „	„	„Maxim*en*" „ „Maxim*e*".
„	192,	„	14	„ „	„	„Folgen von" statt „zu deren".
„	227,	„	17	„ „	„	„eine Annahme, vor der" statt „wovor".

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Einleitung.

1. Bedürfnis erneuter Behandlung des Problems von der Willensfreiheit und Einteilung der Untersuchung.

Wie verschieden man auch sonst über philosophische Gegenstände und deren Behandlung denken mag, so sind doch alle Urteilsfähigen einig geworden in der Anerkennung von drei an jede philosophische Untersuchung zu stellenden Anforderungen. Die erste beruht auf der Überzeugung, dass die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen nicht ohne apriorische oder vorempirische Thatsachen des Bewusstseins begreiflich ist. Die zweite verlangt, in diesen Grundlagen der Gewissheit weder die Erkenntnis der Gesetze noch diese letzteren selber für erschöpft zu halten, sondern das Apriorische auf einen Erfahrungsinhalt zu beziehen und durch empirische Beobachtung auch jede philosophische Erkenntnis zu unterstützen. Endlich ist das Seelenleben von einer so unmittelbaren Bedeutung für die Natur philosophischer Betrachtung, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis dieser Art sich auch noch insonderheit durch psychologische Beobachtung zu rechtfertigen hat. Es soll aber auch diese Beobachtung dabei möglichst dem Vorbilde der naturwissenschaftlichen Methode folgen, ohne doch dem Wahn zu verfallen, in welchem Messungen selischer Erscheinungen versucht werden, was Ed. Zeller erst jüngst so trefflich zurückgewiesen hat[1]). Wer dies beherzigt, für den lässt sich jede vollständige philosophische Untersuchung von drei Gesichtspunkten aus betrachten: 1) von dem erkenntnistheoretischen, 2) von dem psychologischen und 3) von dem der besonderen philosophischen

1) Ed. Zeller, Über die Messung psychischer Vorgänge. (Aus den Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissensch. z. Berl.) Berl. b. Dümmler 1881.

Disziplin, dem ihr Objekt mit Rücksicht auf die eigentümliche Erfahrung, in welcher es sich vorfindet, angehört. Die Anwendung hiervon ist bisher leider noch niemals geschehen in Bezug auf das Problem von der Freiheit des Willens. Dasselbe ist zwar vorzugsweise ein ethisches, da, wie sich zeigen wird, die sittliche Erfahrung und das sittliche Leben die Erscheinungen enthalten, die zum Objekt eines solchen Willens werden; es ist aber überdies für die ganze Philosophie, ja für die ganze Weltauffassung des Menschen, die Stellung zu ihm von so fundamentaler Bedeutung, dass gerade in diesem Falle die Vernachlässigung auch nur eines jener Gesichtspunkte aufs schmerzlichste empfunden wird.

Ausführlich ist die Freiheit des Willens zuletzt von Liebmann, Scholten und C. Göring behandelt worden. Bei dem erst Genannten überwiegt der erkenntnistheoretische und ethische Standpunkt so sehr, dass der psychologische nicht zu seinem Rechte kommt. Scholten wiederum hat die Frage überwiegend historisch und moraltheologisch gefasst; das erkenntnistheoretische und psychologische Element kommt aber nicht zur erforderlichen Geltung. C. Görings Arbeit wird dem Ethischen in seiner spezifischen Natur nicht gerecht; ihrem Verfasser fehlte für diese der rechte Blick.

Es erschien mir daher zeitgemäss, dies Problem von neuem so aufzunehmen, dass alle drei Gesichtspunkte, die zu berücksichtigen sind, in der ihnen angemessenen Ausdehnung dabei erörtert werden. In Folge davon ist denn der ethische Teil der ausführlichste geworden. Methodisch aber stehen gleichwertig folgende 3 Teile unserer Untersuchung nebeneinander: 1) Die Freiheit des menschlichen Willens und die Erkenntnislehre; 2) Die Freiheit des menschlichen Willens und die Seelenlehre; 3) Die Freiheit des menschlichen Willens und die Sittenlehre.

Das Scholten'sche Buch ist von den genannten das bei weitem bedeutendste. Das Material, das es verarbeitet, ist historisch und moraltheologisch sehr schätzenswert. Allein die erkenntnistheoretische Frage hat sich Scholten sehr leicht gemacht. Der Kritizismus und Apriorismus führt nicht blos heutzutage zu einem anderen Ergebnisse, als es in Kants Lehre von der intelligibelen Freiheit sich darstellt, sondern auch zu anderen Voraussetzungen, als sie Scholten für möglich hält und an welche Psychologie und Ethik anzuknüpfen haben. Scholten ist Determinist schlechthin, unser Standpunkt ist ein relativer Determinismus und doch ein sittlicher Indeterminismus. Wir kommen daher schon zu einer ganz

anderen Begriffsbestimmung der Willensfreiheit als Scholten. Abgesehen davon aber ergibt sich uns rein in Folge einer methodischen Beobachtung des Seelenlebens, wie sie keiner der erwähnten Verfasser angestellt hat, ein ganz anderes Verhältnis zwischen Freiheit und Zwang, als es Scholten annimmt, sowie eine ganz andere Auffassung über die Freiheit der Entschlüsse, als sie Liebmann zu vertreten imstande ist. Sodann wird von unseren kritischen Grundlagen aus auch eine eigentümliche Einsicht in das Wesen der entscheidenden Ursachen gewonnen und dadurch insonderheit für den Willen die Vereinbarkeit der absoluten Freiheit seines Wirkens in bestimmter Richtung mit der absoluten Notwendigkeit der Bedingungen seiner Existenz begreiflich. Hätte Scholten diese Einsicht gehabt, so würde er vor allen Dingen nicht jene Vorwürfe gegen die Vertreter des freien Willens erhoben haben, wegen deren er ihre Stellung zum Sünder als mitleidlos und unchristlich schilt[1]) und ferner ihre Ansicht als mit der göttlichen Allmacht in Widerspruch stehend erklärt[2]). Ich weise hier von vorn herein auf diese Hauptpunkte des Gegensatzes zu Scholten und den genannten Gelehrten hin, weil es bei solchen prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten unnötig ist, eine durchgeführte Polemik gegen dieselben meiner Forschung einzuschalten. Das verbietet nicht blos der Raum sondern ebenso die Methode der Untersuchung, deren Fortschritt nicht verdunkelt werden darf. Die Polemik ist aber auch da überflüssig, wo die Stellung zu den kritischen und psychologischen Voraussetzungen so ausführlich begründet wird, wie es im Folgenden geschehen ist. Dazu kommt, dass ich nicht anstehe, Scholtens Werk trotz des deterministischen Standpunktes für das beste Buch zu erklären, aus welchem sich wissenschaftlich gebildete Leser über das Problem von der Freiheit des Willens unterrichten können.

2. Litteraturangaben.

Weder um ein litterarisches Handbuch noch um Darstellung der Geschichte der Theorieen über die Willensfreiheit handelt es sich hier. Es durfte deshalb bei Angabe des in Betracht kommenden litterarischen Materials auf Vollständigkeit verzichtet werden. Dennoch will ich übersichtlich die von mir vorzugsweise benutzten

1) Vgl. Scholten, Der freie Wille, Berl. 1874, Abt. IV, § 8.
2) Vgl. Ebd. Abt. VII, § 1 sqq.

Abhandlungen oder ausführlichen Abschnitte anderer Schriften, die auf dieses Problem eingehen, hier angeben. Den meisten derselben verdanke ich mannigfache Anregung und Förderung, auch denjenigen, gegen die ich zu polemisieren Anlass habe oder hätte, wie es vorzugsweise von Scholten und C. Göring gilt. Nur die Schrift J. C. Fischers halte ich nicht blos für irrtümlich sondern für seicht und oberflächlich. Ich führe diese von mir benutzten Arbeiten von Vorgängern und Zeitgenossen in chronologischer Reihenfolge an:

1. David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übers. v. Kirchmann. Berlin 1869. Abt. VIII: Über Freiheit u. Notwendigkeit.
2. Imm. Kants Werke, vor allem die drei Kritiken, insonderheit aber:
   a) Die Kritik der reinen Vernunft, 1. Hartenstein'sche Ausgabe Lpz. 1839 Bd. 2.
   b) Die Kritik der praktischen Vernunft, ebendieselbe Ausg. Bd. 4. S. 94—290.
   c) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ebd. S. 1—90.
   d) Die Metaphysik der Sitten Bd. 5, S. 1—335.
3. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Reutlingen b. Ensslin 1834, selbständig ersch.; schon 1809 in den philos. Schriften.
4. Herbart, Sämtliche Werke. Ausg. von Hartenstein, Lpz. b. Voss 1851. Bd. 8. 1. T. Allgemeine praktische Philosophie, und Bd. 9, No. IX: Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Prof. Griepenkerl 1836.
5. Schopenhauer,
   a) in seinem Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung 2 Bd., Lpz. b. Brockhaus 1873.
   b) Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. Lpz. b. Brockhaus 1860, bes. No. I: Über die Freiheit des menschlichen Willens.
6. Trendelenburg
   a) Logische Untersuchungen, 2 Bde., 2. Aufl. Lpz. b. Hirzel 1862, bes. Bd. 2 No. X: Der Zweck und der Wille.
   b) Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Bd. No. III: Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.
7. Daub, Darstellung und Beurteilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, Altona b. Joh. Fr. Hammerich 1834.
8. Sigwart:
   a) Das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens, Tüb. 1839.
   b) Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zur Ursache Tübingen b. Laupp 1879.
9. John Stuart Mill, System der deduktiven u. induktiven Logik,

ins Deutsche übertr. v. H. Schiel, 2 Bde., Braunschw. b. Vieweg u. Sohn 1868, bes. Bd. 2, 6. Buch, K. II: V. der Freiheit u. Notwendigkeit.

10. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Lpz. b. Brockhaus 1844. 2. Buch I, A. Idee der inneren Freiheit.

11. I. C. Fischer, Über die Freiheit des menschlichen Willens. Lpz. b. C. Wigand 1858.

12. W. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, Lpz. b. Voss 1863. Bd. II, Vorles. XXV, XXVI, XXVII.

13. O. Liebmann, Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttg. b. Schober 1866.

14. J. H. Scholten, Der freie Wille, dtsch. Ausg. v. C. Manchot, Berl. b. Henschel 1874.

15. J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen, Bonn b. Marcus 1874 (Kap. 8. Der Wille und seine Freiheit S. 224—297).

16. H. v. Struve, Psychologische u. metaphysische Analyse der Begriffe der Notwendigkeit und Freiheit. Philos. Monatshefte Bd. X.

17. F. Körner, Instinkt und freier Wille, Lpz. b. C. Scholtze 1875.

18. C. Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, Lpz. Veit u. Komp. 1876.

19. O. Flügel, Die Probleme der Philosophie etc., Cöthen b. Schulze 1876. II. Teil.

20. A. Horwicz, Zur Entwickelungsgeschichte des Willens, Magdeburg b. Faber 1876.

21. R. Falckenberg, Über den intelligibeln Charakter, Halle b. Pfeffer 1879.

22. H. Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit in den Preussischen Jahrbüchern Jahrg. 1881 No. VI u. 1882 No. I. selbst. ersch. Berlin b. Reimer 1882.

23. E. Melzer, Die Autonomie in den Systemen Kants und Günthers, Neisse b. Graveur 1882.

24. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit bei Kant, Philos. Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 3.

Dazu kommen nun noch die gelegentlichen Äusserungen und auch ausführlichere Erörterungen des Gegenstandes in grösseren Werken, welche ihm zwar kein besonderes Kapitel widmen, aber dennoch denselben von gewissen Seiten scharf, präcis und fundamental beleuchten.

Das gilt besonders von Spinozas Ethica, Leibniz' Nouveaux essais, Bd. 1, B. 2, Hptst. 21, I. G. Fichtes Das System der Sittenlehre 1798, von Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre und seiner Philosophischen Sittenlehre, von Lotzes Mikrokosmos, von I. H. Fichtes System der Ethik, von Harms' Einleitung zu seiner Schrift: Die Philosophie in ihrer Geschichte, von Baumanns Handbuch der Moral u. a.

Wer die genannten Schriften und Abhandlungen studiert hat, dem dürfte in der That alles Wesentliche bekannt sein, was nicht blos die Geschichte der Theorieen über die Willensfreiheit

seit D. Hume zu Tage gefördert hat sondern auch wås sachlich über das Problem aufzuklären imstande ist.

Allein nicht nur in Bezug auf Scholten, sondern auch in Rücksicht auf die übrigen Denker und Schriftsteller, die sich über das Problem von der Willensfreiheit geäussert haben, werde ich absehen von jedweder Polemik wie auch von jedweder speciellen Stellungnahme zu ihnen. Nur da, wo die für das Detail zu ziehende Konsequenz besondere Schwierigkeiten haben könnte oder wo es sich um noch allseitig sehr bestrittene Punkte handelt, werde ich eingehend auf mein Verhältnis zu den mit mir übereinstimmenden wie auch zu den von mir abweichenden Ansichten anderer zu sprechen kommen.

3. Besondere Schwierigkeiten der Untersuchung.

Ueber die Freiheit des menschlichen Willens wissenschaftliche Untersuchungen anzustellen, ist trotzdem ein Unternehmen, das in der Gegenwart seine ernstesten Bedenken hat. Diese sind zuvörderst rein persönlicher Natur. Mag nun auch der Leser über dasjenige, was der Verfasser nachfolgender Untersuchungen in des Menschen Persönlichkeit erblickt, ganz abweichend von ihm urteilen, begreiflich wenigstens dürfte es doch für jeden von vorn herein sein, wenn diese persönlichen Bedenken vorläufig als solche bezeichnet werden, die das innerste Wesen des Menschen berühren —, als solche, die da berühren jenes dunkele Etwas in uns, was nur in den Höhepunkten des menschlichen Daseins zu klarem Bewusstsein sich entfaltet und mit voller Kraft wirkt; alsdann freilich wird, wenn auch nur in seltenen Lichtblicken, ein heller Schein auf das Allerheiligste im menschlichen Gemüte geworfen, sodass gleichsam der Vorhang hinweggezogen wird von dem, worin das Dasein des endlich beschränkten Einzelwesens sich fast unmittelbar berührt mit der ewigen Natur der Gottheit, ohne doch wie in der religiösen Auffassung und Stimmung in deren Wesen aufzugehen und beinahe in ihm sich zu verlieren. Die hier angedeuteten Bedenken von persönlicher Beschaffenheit sind mithin zwar nicht rein religiöse — sie treffen nicht positiv oder doch nur zum Teil das auf wissenschaftliche Art in seiner Eigennatur wesentlich Unerkennbare, was unmittelbar Sache des Glaubens in engerer Bedeutung des Wortes ist —, aber sie gehen doch aufs nächste das an, was als das Äusserste und Höchste im menschlichen Geiste noch irgendwie auf vernunftgemässe Weise erfassbar ist, d. h. dasjenige, was

dem menschlichen Gemüte zu Grunde liegt als das allgemeinste und beständigste Sein. Unsere Betrachtungen richten sich damit auf eine der höchsten und tiefsten Seiten von demjenigen, was die Eigenart des menschlichen Wesens im Unterschiede von der Natur anderer Geschöpfe ausmacht und was zu des Menschen unbestreitbaren Vorzügen vor diesen gehört. Es handelt sich gerade hier um etwas, worein wir recht eigentlich unsere Ehre setzen und auf dessen ungeschmälerter Bewahrung und Hütung unser Stolz im guten und edlen Sinne beruht. Denn Freiheit ist nicht nur im Reich der Träume, sondern eine unveräusserliche Bedingung des allein menschenwürdigen Wirkens und Bestehens unseres Ichs als einer Persönlichkeit in voller und ganzer Bedeutung dieses Wortes. — Es ist, um es ohne Umschweife zu sagen, zwar keine religiöse, es ist vielmehr eine Gewissensangelegenheit, mit welcher es die nachfolgenden Untersuchungen zu thun haben. Die Behandlung einer solchen ist aber eine Vertrauenssache, und wer sich auf einen so peinlichen Gegenstand der Wahrheit zu Liebe einlässt, darf daher wenigstens dies von seinem Leser fordern, dass er sich in allem Ernste eines Urteils über die Leistung enthalte, wenn er nicht Kenntnis von dem Ganzen genommen hat, das dieselbe ihm bietet. Das nur bruchstückweise Gelesene sachlich be- oder gar verurteilen zu wollen, würde hier eine Anmassung bedeuten, durch welche nicht nur die Leistung sondern die Person des Verfassers mit stets verwerflicher Geringschätzung behandelt werden würde.

Dieser Umstand, dass der letztere mit solcher Untersuchung sich zum Leser in ein Vertrauensverhältnis setzt, mag es dann auch wohl erklären, dass im ganzen nur selten in den letzten Jahrzehnten geradezu und unumwunden über unseren Gegenstand gesprochen oder geschrieben worden ist. Sogar in philosophischen Büchern und Systemen finden sich nur spärlich eingehende Untersuchungen über einzelne und zugleich so grundlegende ethische Themata, wie die Freiheit des menschlichen Willens. Gewöhnlich wird z. B. der Kernpunkt des letzteren durch Einordnung desselben in eine Betrachtung, die einen allgemeineren Gesichtspunkt ins Auge fasst, verhüllt. „Ueber Freiheit und Determinismus", „über Freiheit und göttliche Vorsehung", „über Wille und Zweck", „über Freiheit und Causalität", „über Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie" über „Instinkt und freier Wille": diese und ähnliche sind Titel von der Art, wie sie uns schon nach obiger Litteraturangabe häufiger begegnen, mit denen man aber wegen des teils metaphysischen, teils religiösen, teils historischen Gewandes, in das

hier unser Problem gekleidet erscheint, dem Wesen desselben und den Hauptgesichtspunkten, deren Erörterung uns am unmittelbarsten berührt, dem erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen aus dem Wege geht. Nur vereinzelt oder an weniger zugänglichen Stellen sind, seitdem Herbart, Schelling und Schopenhauer es in eingehender Weise gethan haben, der eigentlichen Hauptseite des Problems von der Willensfreiheit, der ethischen, ausführlichere Untersuchungen gewidmet worden, so besonders von Daub, Sigwart, Hartenstein, O. Liebmann, J. B. Meyer, J. C. Fischer und W. Wundt. Sonst finden sich für dergleichen Betrachtungen noch am meisten die Theologen interessiert, wie es auch das Hauptwerk von Scholten beweist. Indess die religiöse Sittenlehre oder gar konfessionelle, christliche Ethik, welche von diesen gepflegt wird, macht sich die Sache sonst etwas leicht, indem die Theologen auch hier bald auf dogmatische Überzeugungen, bald auf Thatsachen des unmittelbaren Glaubens sich stützen und verweisen, während die Philosophie überall eine Rechtfertigung aus Vernunftgründen fordern muss, falls sie nicht aufhören will das zu sein, was sie sein soll, eine strenge Wissenschaft, deren Gewissheit so wenig hinter derjenigen einer Erfahrungserkenntnis zurücksteht, dass sie vielmehr jede Art der letzteren in gewisser Hinsicht übertrifft. Und das führt zugleich auf die anderen, nämlich auf die sachlichen Bedenken, die sich in der Gegenwart der Lösung unserer Aufgabe entgegenstellen. Denn wodurch erreicht die Philosophie und zwar sie allein jenen höheren Grad der Gewissheit? Dadurch, dass nur sie imstande ist, die mannigfaltigen Ergebnisse der Fachwissenschaften, welche als solche sich getrennt gegenüberstehen, auf die gemeinsamen, allen besonderen Thatsachen derselben voraufliegenden Vernunftgründe zurückzuführen und in dem Ganzen eines Systems geistiger Thatsachen zu einer umfassenderen Einheit zu verbinden.

Gerade in der organischen Geschlossenheit eines solchen Gebäudes empfängt aber erst auch jedes ihm angehörende Einzelne seine volle Bedeutung und Beleuchtung, und nirgend ist es daher schwieriger, einen wichtigeren Punkt von der Gesamtheit der übrigen in wissenschaftlicher Betrachtung auszuscheiden als in der Philosophie. Jedenfalls müssen wissenschaftliche Betrachtungen aus dem Gebiete der letzteren mehr als andere ein in sich möglichst streng zusammenhängendes Ganze zu bleiben suchen, und bei Auslösung eines Teiles der philosophischen Untersuchungen aus dem grösseren Bereiche ihrer gesamten Einheit sind trotzdem die

Beziehungen zu diesen und den übrigen Teilen mehr als in fachwissenschaftlichen Abhandlungen festzuhalten. Auch dieser sachliche Umstand begründet aufs neue die Forderung an den Leser, solche Untersuchungen bis zum Schlusse zu verfolgen oder doch sein Urteil über dieselben bis dahin zu vertagen. —

Die Philosophie ist von einem der wichtigsten Gesichtspunkte aus als Wissenschaft von demjenigen nicht blos formalen, sondern zugleich inhaltlichen Sein zu bestimmen, das dem letzten und umfassendsten unserer Erkenntnis sich darbietenden Allgemeinen entspricht. Weil dieselbe mithin die Wissenschaft von jenem Wirklichen ist, welches nur auf unterschiedene Weise die Grundbegriffe aller einzelnen Fachwissenschaften bezeichnen, erscheinen ihre besonderen Disziplinen als ein prinzipiell überaus eng und mannigfaltig verbundenes Ganze, aus welchem sich schwer ein einzelner Teil herauslösen lässt.

Hat dieses sachliche Bedenken unsere Untersuchung mit anderen begrenzten philosophischen Betrachtungen gemein, so fällt es doch hier um so mehr ins Gewicht, als noch weitere Schwierigkeiten hinzutreten. Freilich schon die abgesonderte Darstellung ist bei einem Gegenstande der Philosophie, welche vorzugsweise allseitiges und endgültiges Begreifen der Wirklichkeit sein soll und für welche eine isolirende Behandlung erst recht nur relative Bedeutung hat, eine überaus missliche Aufgabe. Die philosophische Untersuchung der menschlichen Freiheit läuft überdies aber noch Gefahr entweder als transscendent verdächtigt oder als profane Willkür verurteilt zu werden.

Jener Vorwurf erfolgt zuweilen aus den Reihen der Naturforscher, dieser nicht minder selten von theologischer Seite. Die Widerlegung solcher uns entgegenstehenden Ansichten muss in der Hauptsache meinen Ausführungen im einzelnen überlassen werden. Hier begnüge ich mich mit folgenden vorläufigen Bemerkungen.

Den Angriffen der Naturforschung gegenüber betone ich, dass meine Untersuchung niemals transscendent, sondern nur transscendental sein wird. Transscendent nämlich ist eine alle Erfahrung überfliegende, das Übersinnliche und Geistige nur als Übernatürliches ansehende Betrachtungsweise. Sie gibt für Wissenschaft aus, was nur Ergebnis der Phantasie oder Hirngespinst ist und was, wenn es überhaupt irgendwie die Geltung eines Wirklichen besitzt, der Wissenschaft verschlossen bleibt. Transscendental jedoch ist eine Erkenntnisart, die zwar über die gegebene

zufällige Erscheinung hinausreicht und sich erhebt, aber doch bei den ursprünglichen Bedingungen der letzteren selber stehen bleibt. Damit halten wir fest an den Forderungen des Kantischen Kritizismus. Es gereicht uns indes zu besonderer Befriedigung betonen zu können, dass dieser Begriff des „Transscendentalen" ein Verfahren charakterisiert, das nicht blos der Philosophie eigen ist, sondern auch der prinzipiellen historischen Forschung zukommt. Dafür berufe ich mich auf keinen Geringeren als auf Jacob Grimm. Es ist dies ein Gelehrter, dessen Methode in ihrem Werte allgemein anerkannt ist und dessen „positive" Leistungen über allem Zweifel erhaben, im wesentlichen unerschütterlich durch Neuheit und Sicherheit der Begründung geradezu Epoche machend gewesen sind. Was aber thut Grimm? Für das ganze grosse Gebiet der Erfahrungswissenschaft, die er vertritt, für die Sprachforschung, nimmt er eine Methode der Untersuchung in Anspruch, die ihn zu weiter gehenden Folgerungen berechtigen soll als den Naturforscher. In seiner Abhandlung „über den Ursprung der Sprache" hebt nämlich Grimm den Unterschied der Aufgaben der Natur- und Geschichtsforscher auf diese Weise hervor. „jene forscher" — sagt er S. 11 — „streben in die geheimnisse des naturlebens zu dringen d. h. die gesetze der zeugung und fortdauer der thiere, des keims und wachsthums der pflanzen zu ergründen, nie habe ich vernommen, dass darüber hinaus ein seiner aufgabe sich bewuster anatom oder botaniker auch die erschaffung der thiere und pflanzen hätte wollen nachweisen; höchstens kann ihm klar werden, dass einzelne thiere oder kräuter, um ihren zweck vollständig zu erreichen, an bestimmter stelle zuerst erscheinen und geschaffen sein musten." Hiernach ist es also dem Naturforscher versagt, bis zum Ursprunge der Dinge vorzudringen, anders aber liegt es nach J. Grimm für Forscher, deren Objekte ihr ursprüngliches Dasein nicht der Schöpfung verdanken. Fährt er doch ebd. fort: „wenn sodann analogie obwaltet zwischen schöpfung und zeugung, sind doch beide als ein erster und zweiter act wesentlich verschieden von einander. die ewig sich erneuende fortzeugung erfolgt vermöge einer in das erschaffene wesen gelegten kraft, während die erste schöpfung durch eine auszerhalb dem erschaffenen waltende macht geschah. die zeugung ruft, wie das schlagen des stahls an den stein schlafenden funken weckt, neues dasein hervor, dessen bedingung und gesetz bereits dem zeugenden anerschaffen war. hier aber scheint für den genau überlegenden in der that ein wendepunct zu liegen, wo naturforschnng und sprach-

forschung wesentlich sich von einander scheiden, und alles folgende wird gerade davon abhängen, ob wir die sprache als ein erschafnes oder unerschafnes anerkennen. war sie erschaffen, so bleibt ihr erster ursprung unsern blicken eben so undurchdringbar als der des zuerst erschaffenen thieres oder baumes. falls sie aber unerschaffen, d. h. nicht unmittelbar durch göttliche macht, sondern durch die freiheit des menschen selbst hervorgebracht wurde und gebildet, so mag sie nach diesem gesetz ermessen, ja von dem was uns ihre geschichte bis zum ältesten stamm hinauf ergibt, darf über jenen unerfüllten abgrund von jahrtausenden zurück geschritten und in gedanken auch am ufer ihres ursprungs gelandet werden. der sprachforscher braucht also nicht die hand abzulegen, sondern kann weiter gehn als der naturforscher, weil er ein menschliches, in unsrer **geschichte** und **freiheit** beruhendes, nicht plötzlich sondern stufenweise zu stande gebrachtes werk seiner betrachtung unterwirft. ." — Nichts Anderes als den Vorzug einer solchen Methode verlangen auch wir für unsern Gegenstand. Die transscendentale Betrachtungsweise der historischen Forschung wird bei seiner Behandlung nur gesteigert. Für uns als Philosophen gilt es ja nicht blos ein Produkt der Freiheit oder eine Reihe von Erzeugnissen der letzteren zu untersuchen, wie es Aufgabe der Geschichts- und Sprachwissenschaft ist, sondern das Wesen der Freiheit selber, wie es in allen Erzeugnissen derselben sich bekundet, zu ergründen. Auch wir überfliegen die Erfahrung keineswegs, auch wir gestatten uns keine anderen Schlüsse als es die von den Wirkungen auf die Ursachen sind. Darin sind wir mit dem Naturforscher und Historiker einig. Indes weil die Wirkungen hier schon selbst den Charakter des zugleich Ursächlichen, des sich selbst hervorbringenden haben, wie in allem eigentlich Geschichtlichen, und weil überdies diese Ursachen und Erfolge auf dem unmittelbaren Boden unseres Selbstbewusstseins ruhen, so vertrauen wir, von hier aus einen wissenschaftlichen Einblick in das ewige Wesen der Dinge zu erlangen, der den Schleier der Erscheinung lüftet, während auf das Begreifen der letzteren sich zu beschränken das bescheidnere Ziel der Naturerkenntnis stets bleiben wird.

So viel an dieser Stelle zur Verteidigung unseres Vorhabens gegen unbegründete Bedenken einer ihrer Grenzen sich nicht deutlich bewussten Naturforschung. Fast noch zahlreichere und heftigere Gegner erstehen unserem Unternehmen aus dem Lager der religiösen Dunkelmänner und des abergläubischen Spi-

ritismus. Sie jedoch können und dürfen uns nicht beirren, ja es soll eine Hauptaufgabe unserer Untersuchungen sein, darzuthun, in welchem überaus unvorteilhaften Gegensatze zum Lichte der kritischen Methode die Finsternis dogmatischer Überzeugungen erscheint.

Wer die Freiheit unterdrücken will, der bekämpft sie natürlich in jedweder Gestalt, die sittliche nicht minder als die staatliche und wissenschaftliche. Ja, gerade die erste ist einem solchen besonders gefährlich. Zeigt sie ihm doch das, was er hasst, in seiner lautersten und besonnensten Erscheinung. Darum greift man alsdann zu der Ausflucht, die Erörterung der Freiheit gehöre dem Bereiche des Übernatürlichen an. Mit dem Verhandeln derselben überschreite die Philosophie ihr Gebiet und ihre Kompetenz. Dass dem nicht so ist, folgt daraus, dass wir, wie oben dargethan, auf den transscendentalen Gesichtspunkt uns beschränken.

Er zeigt am deutlichsten, wie Freiheit und Zügellosigkeit so wenig sich decken, dass sogar kaum schärfere Gegensätze denkbar sein dürften. Gerade die sittliche Freiheit stellt dies ausser Zweifel. Die Einsicht in deren Wesen wird u. A. die Annahme widerlegen, dass, falls der Geist nicht mehr völlig von der göttlichen Gnade gefangen gehalten werde, der Umsturz der menschlichen Gesellschaft vor der Thüre stehe. Als ob mit Freiheit des Willens eine Ungebundenheit des menschlichen Thuns behauptet würde; als ob, wer sie annimmt, vergässe, dass stets die Natur, oft auch die Vernunft von verschiedenen Seiten demselben Schranken setzen; als ob mit der Forderung der Freiheit des sittlichen Willens eine diesem Vermögen stets und in jeder Beziehung anhangende Eigenschaft behauptet würde; als ob der Wille nicht vielmehr in einer Beziehung frei, in einer anderen gebunden sein könnte; als ob nicht bald bei freier Zweck-Wahl und selbst bei freier Zweck-Setzung die Mittel gegeben, bald bei Gegebenheit der Zwecke die Wahl und Erfindung der Mittel in unser Belieben gestellt sein könnte und als ob nicht endlich eine unablässige Freiheit der Entschliessungen mit einer stets bestimmten Grenze des Gebietes, innerhalb dessen ihre Verwirklichung möglich ist, sich vereinbaren liesse!

Wir werden zeigen, dass dies alles sehr wohl möglich ist und kehren uns darum so wenig an jene religiösen Bedenken, die nicht auf gesunden Interessen des Glaubens, sondern auf Auswüchsen desselben und Aberglauben beruhen, wie wir uns von

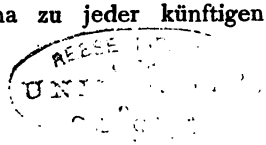
einer oberflächlichen Naturforschung ein unbegründetes Halt gebieten lassen. Im Gegenteil hoffen wir, im nachfolgenden einen Beitrag philosophischer Erkenntnis zu liefern, durch welchen wir überdies in gleicher Weise der Sache echter Naturerkenntnis wie einer zeitgemässen Theologie dienen.

4. Der methodische Ausgangspunkt dieser Untersuchung.
(Geschultes und ungeschultes Denken.)

Es sind höchst wichtige, zugleich überaus tiefgehende Fragen und sehr mannigfaltige Seiten der Betrachtung, die sich der Erforschung der Willensfreiheit darbieten. Nicht leichtfertig dürfen wir daher über die Frage weggehen: wie und woher hier der rechte Ausgangspunkt zu nehmen sein wird?

Dabei werden wir zunächst des Umstandes eingedenk sein müssen, dass hier philosophiert werden soll. In der philosophischen Auffassung und Begründung der Freiheit liegt eigentlich das ganze Interesse der von uns hier anzustellenden Untersuchungen. Denn Philosophie ist Wissenschaft, und eine wissenschaftliche Begründung des Freiheits-Begriffs scheint eben zwar schwierig, ja vielen unmöglich, aber doch allein imstande, das, was wir mit Behauptung des in jenem Begriff enthaltenen Gutes fordern, gegen jeden Angriff sicher zu stellen. Auch wird vom Standpunkte gewöhnlichen ungeschulten und unreflektierten Denkens die Freiheit und also auch die uns hier besonders angehende des Willens so wenig geleugnet, dass sie vielmehr die allgemein anerkannte Grundlage desjenigen ist, worauf die oft so weit auseinandergehenden besonderen Forderungen der verschiedensten Parteien im bürgerlichen, im Staats- und im kirchlichen Leben gegründet werden, und kaum dürfte sich irgendwo eine neue Partei zu bilden wagen, ohne die Freiheit auf ihre Fahne zu schreiben. Sie würde sonst von vorn herein den Tod im Herzen tragen. Allein nicht um den Standpunkt dieses naiven Glaubens an die Freiheit oder des unmittelbaren Bewusstseins derselben kann es sich hier handeln, wo ein klares und wissenschaftliches Verständnis des tieferen Gehaltes gefordert wird, den eine gegen jeden Angriff gesicherte Untersuchung in jenem Begriffe anerkennen muss und der vielleicht das gerade Gegenteil von dem ist, was das ungeklärte Volksbewusstsein oder der gemeine Menschenverstand mit jenem Zauberworte auszudrücken träumt.

Die Berufung auf diesen gemeinen Menschenverstand nennt Kant in der Vorrede zu den „Prolegomena zu jeder künftigen



Metaphysik" ein bequemes Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, und begründet das folgendermassen: „In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neulich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neurer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts Anderes als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut." Deshalb rühmt ebd. Kant an Hume, dass er ausser dem gesunden Verstande noch gehabt habe „eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige, oder wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als spekulativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar; jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst aber oft per antiphrasin so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urteil hat."

Es ist wichtig, diese triftige Auseinandersetzung gerade heutzutage in Erinnerung zu bringen, wo Richtungen der Wissenschaft, wie sie Göring in seinem „System der krit. Philosophie", vertritt, vielfach Ansehen gewinnen. Denn wenn sich dieselben auf das sogenannte ungeschulte Denken steifen, so kommt das im besten Falle schliesslich auf den gesunden Menschenverstand hinaus, wenn nicht gar blos auf den unreifen Verstand des kindlichen und kindischen Denkens. Zuerst scheint es zwar bei

Göring anders. In der Einleitung jener Schrift S. 18, 19 nämlich erklärt er: es sei nicht möglich, Hegel beizustimmen, der da meine, andere Instrumente [als das Denken nämlich] liessen sich wohl auf andere Weise untersuchen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, zu der sie bestimmt seien. Denn wie dies geschehen könne, sei nicht abzusehen und nur wenn man die Instrumente vorher auf ihre Arbeit hin einmal oder öfters erprobt habe, könne man wohl allgemeine Grundsätze über ihre zweckentsprechende Beschaffenheit aufstellen und auf Grund derselben die einzelnen Instrumente etwa ohne spezielle Probe nach dem äusseren Scheine für tauglich oder untauglich erklären. „Ganz dasselbe aber", sagt Göring dann wörtlich weiter, „gilt von dem Werkzeug des Erkennens, dem Denken; man weiss eben durch unzählige Erfahrungen, dass es im natürlichen Zustande zum wissenschaftlichen Erkennen ungeschickt ist, und darf sich für berechtigt halten, aus den vorhandenen Wissenschaften die Regeln zu abstrahiren, welche das Werkzeug des Erkennens zu seinem Gebrauche geschickt machen." Hier muss ich jedoch sofort einwenden, dass aus der von Göring mit Recht hervorgehobenen Wahrheit von der Ungeschicktheit des natürlichen Denkens zur wissenschaftlichen Erkenntnis die daran geknüpfte Berechtigung, die Regeln des Denkens blos aus den vorhandenen Wissenschaften zu abstrahieren, durchaus noch nicht folgt. Richtig aber ist, dass man, um das Werkzeug des Erkennens zu erkennen, nicht mehr und nicht minder zu erkennen braucht als bei der Untersuchung jedes andern Instrumentes. Daher weist er Hegels Gleichnis zurück, das gegen Kants Standpunkt gerichtet, lautet: „Erkennen wollen . . ., ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich in's Wasser wage". Vielmehr — so urteilt Göring — entspreche dem ins Wasser gehen das ungeschulte Denken, dem Schwimmen das Erkennen. „Man kann ins Wasser gehen, ohne schwimmen zu können, man kann denken ohne zu erkennen (im wissenschaftlichen Sinne); das Erste braucht in beiden Fällen nicht gelernt zu werden, zum Zweiten gehört Ausbildung der natürlichen Anlage. Um das Zweite zu lernen, muss man in beiden Fällen das Erste thun; man muss ins Wasser gehen, um schwimmen, man muss denken, um erkennen zu lernen. Der Scholasticus scheute die Gefahren des Wassers und konnte daher nie schwimmen lernen; die kritische Philosophie aber scheut die Gefahren des natürlichen Denkens für das Erkennen, und will daher nicht eher erkennen, bis das Denken dazu

geschickt ist, d. h. im Gleichniss, sie will nicht eher ohne Hilfe Eines, der schwimmen lehrt, schwimmen, bis sie sich richtig im Wasser zu bewegen gelernt hat. Hegel aber dreht das Verhältniss um und schiebt dem Kritizisten unter, er wolle nicht eher denken, bis er erkennen könne; er selbst verfuhr umgekehrt, er wollte, wie alle Dogmatiker erkennen, ehe er denken konnte".

Trotzdem hiernach Göring das natürliche ungeschulte Denken für unbrauchbar zum wissenschaftlichen Erkennen erklärt, beginnt er dennoch seine sachlichen Betrachtungen mit Beobachtung des Menschen im natürlichen Zustande. Als ob die Unzulänglichkeit des natürlichen Denkens nicht auf der unfertigen Beschaffenheit des dasselbe ausübenden Verstandes und dessen Trägers beruhte, ja beruhen müsste! Seine Forderung, nicht eher etwas erkennen zu wollen, als bis das Denken dazu geschickt ist, erfüllt er somit nur von seiten der Form und Methode. Er untersucht, um das Wesen des Erkennens zu verstehen, die wissenschaftlichen Beobachtungen über das natürliche Denken, nicht die über das ausgebildete. Und doch wird das Erkennen nur da hervortreten, wo Form und Inhalt, die ja zu einander gehören, sich entsprechen.

Ebenso werden wir, um das Wesen des Willens und seine Freiheit zu verstehen, nicht auf das rohe und unentwickelte, sondern auf das reife und ausgebildete Wollen unseren Blick richten müssen. Erst wo eine Spur klaren Bewusstseins im Vorziehen und Verwerfen sich zeigt, reden wir erfahrungsgemäss von einem Willen, der frei ist und auf sich beruht; erst da rechnen wir ferner die That dem handelnden Subjekte zu, erst da setzen wir endlich voraus, dass für die Entschlüsse des letzteren der Gesichtspunkt der Wertschätzung eine ihm verständliche und überwiegende Geltung gewonnen hat. Vollends befindet sich erst ein so handelndes Subjekt auf dem Wege, das Gute oder Böse, als das unbedingt Wertvolle oder als das ebenso zu Verabscheuende immer mehr als Beweggründe seines Thuns sich anzueignen. Nicht ein Kind, sondern erst der Erwachsene erscheint uns daher als Träger eines freien Willens. — Giebt es also einen solchen, ist dieser überhaupt etwas Wirkliches, so können wir seine Natur und sein Wesen nur durch Untersuchung des fertigen und selbstbewussten Willens ermitteln. Nur dieser ist wenigstens unmittelbar und zunächst unser Objekt. —

5. Der ethische Gesichtspunkt unserer Betrachtung.

Indem wir Görings Fehler vermeiden wollen, suchen wir von vorn herein das eigentümliche Gebiet auf, welchem das Objekt unserer Untersuchung angehört. Schon die Formulierung unseres Themas deutet dies des näheren an. Über die Freiheit des menschlichen Willens und das sittliche Selbstbewusstsein wollen wir uns klar werden.

Nicht das Kind und der sonst nur natürlichen Trieben folgende Mensch zeigt uns die uns interessierende Gestalt der Freiheit. Diese ist voll und ganz erst vorhanden bei dem zum Wollen gelangten Menschen, dieser wiederum hat sittliches Selbstbewusstsein, und die Mannigfaltigkeit desselben ist so gross, der trotzdem gleichartige Charakter aller zu ihm gehörenden Erscheinungen aber so eigentümlich, dass dieselben den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bilden. Mit einem Vorwurfe dieser Wissenschaft haben wir es mithin zu thun. Jedoch nicht, was sie bisher darüber gelehrt hat, geht uns unmittelbar an; nicht die vorhandene Lehre über das Gebiet der Freiheit, sondern der Bereich der Thatsachen, in welchem die letztere ihrem spezifischen Wesen nach sich geltend macht und auf das jene Disziplin sich richtet. Das sittliche **Leben** und seine Gesetze wollen wir kennen lernen.

Jeder Lebenskreis hat seine besonderen Gesetze, also auch das Gebiet des sittlichen Verhaltens. Ist dieses letztere frei, so ist es deshalb noch nicht willkürlich und gesetzlos. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn Kant von „Gesetzen" der Freiheit spricht, indem er die Ethik als die Wissenschaft von denselben bestimmt. Er setzt sie als solche entgegen der Physik, die von den Gesetzen der Natur handle. Ist es nun der Wille, in welchem die Freiheit zu ganz besonders deutlichem Ausdrucke kommt, so sind seine Gesetze recht eigentlich der Gegenstand der Ethik. Die Freiheit des Willens ist die Grundlage der ethischen Thatsachen.

Wenn aber Kant auf die eben angegebene Weise Freiheit und Natur gegenüberstellt, so ist das selbstverständlich nicht so zu deuten, als ob die Freiheit etwas ausserhalb der Natur Gelegenes wäre oder gar als etwas Unnatürliches erscheinen müsste. Kant macht in solcher Ausdrucksweise sich nur nicht vollkommen frei — und keiner entzieht sich gänzlich solchem Banne — von einem etwas willkürlichen Sprachgebrauche. Wir verstehen unter „Natur" gewöhnlich nur das sinnliche äussere Dasein, zumal den Inbegriff aller derjenigen Erscheinungen, deren Entstehung und Zu-

sammenhang mechanisch zu begreifen ist. Demgemäss würde Ethik zu bezeichnen sein als Wissenschaft von den Gesetzen der freien oder inneren und vernünftigen Natur, Physik als Wissenschaft der gebundenen oder äusserlichen und sinnlichen Natur. — Genügend und mit völliger Genauigkeit ist hierdurch der Unterschied beider Gebiete zwar immer noch nicht angegeben. Denn erstlich könnte man bei solcher Erklärung immer noch glauben, dass die freie und die sinnliche Natur sich wie getrennt neben einander dastehende Bereiche verhielten oder gar sich gegenüberständen wie einander ausschliessende Kreise der Wirklichkeit, und doch ist dies nicht der Fall. Oftmals wenigstens sind Freiheit und Gebundenheit im Dasein thatsächlich vereinigt und bedeuten dann nur zwei Seiten einer und derselben Sache. In Bezug auf den Menschen würde man daher richtiger etwa so sagen: Die Ethik handelt von seiner Natur, inwiefern sie Gesetzen der Freiheit unterliegt, die Physik, inwiefern sie solchen des Zwanges folgt. Dort findet Verbundenheit durch die Vernunft, hier Gebundenheit durch die Sinnlichkeit statt.

Auch trifft jener andere Gegensatz des „inneren" und „äusseren" nicht vollkommen zu. Er deckt sich durchaus nicht völlig mit dem des Vernünftigen und Sinnlichen. Können doch auch innere Vorgänge mechanisch ablaufen, und es gehört oft sogar ein überaus grosser Aufwand von Willenskraft und vernünftiger Selbstbesinnung dazu, um die mechanische und äusserlich bestimmte Folge der Gedanken zu unterbrechen und ihrem ungezügelten Verlaufe Einhalt zu thun.

Diese Betrachtungen führen uns jedoch schon dem strengeren Begriffe der Ethik näher und helfen ihn vorbereiten. Wir müssen denselben jedoch noch genauer kennen lernen, um dadurch wenigstens eine vorläufige Orientierung von wissenschaftlicher Art über das Gebiet zu erhalten, mit welchem wir uns zum Teil eingehend beschäftigen wollen. Die Ethik ist, wie sich herausstellen wird, eine philosophische Disziplin in ganz eminentem Sinne; selbst der Theologie reiht sie sich nicht im entferntesten auf dieselbe Weise ein wie der Philosophie, für welche sie in sehr wesentlichen Beziehungen sogar grundlegend ist.

6. Nähere Bestimmung des Begriffs der Ethik.

Unser dem Griechischen entlehntes Substantivum „Ethik" ist zu einem solchen erst durch eine Ellipse geworden; denn es ist

entstanden aus dem Adjektivum fem. gen. ἠθικη, wozu natürlich τεχνη zu ergänzen ist, gleichwie Poetik und Rhetorik ursprünglich bedeutet ποιητικη und ρητορικη τεχνη. Ethik ist also ethische Kunst oder Wissenschaft, da zur Entstehungszeit jener Ausdrücke τεχνη auch vor allem die freie schöne Wissenschaft bezeichnete. Nun bedeutet seiner Wortbildung nach das Adjektivum ἠθ-ικος, η, ον, zwar blos das, was Sitte und Gewohnheit betrifft, es bekommt jedoch in der Verbindung ethische Wissenschaft eine weit höhere Bedeutung.

Was Sitte und Gewohnheit erlauben, ist ja noch nicht „ethisch" im Sinne des heutigen Wortverstandes. Der Inbegriff derjenigen Vorschriften und Gesetze, welche durch jene beiden als massgebend für unser Wollen anerkannt werden, gibt vielmehr nur den nächsten Stoff für die Betrachtung der bedeutsameren Thatsachen her, auf die sich die „Ethik" richtet und die alsdann dieser Wissenschaft gemäss als „ethische" von uns angesehen werden. An jenem Stoffe hat diese Wissenschaft nur den ersten sich unmittelbar darbietenden Anhalt und Anknüpfungspunkt für ihre weiter und tiefer gehenden Erörterungen. Denn Sache der Ethik ist es vielmehr, eine wissenschaftliche Theorie jener gedachten Normen aufzustellen, durch welche dieselben zugleich einer vernünftigen Sichtung und Prüfung von einem prinzipiell-philosophischen Standpunkte aus unterworfen werden. Weil dem so ist, erscheint das Ethische und Sittliche sogar oft im Gegensatze zu Gewohnheit und Sitte; und wenn wir auch letzteres Substantivum wohl mit jenem ersteren zusammenstellen, so pflegen wir dasselbe mit den von ihnen abgeleiteten Adjektiven keineswegs zu thun. Die Zusammenstellung „Sitte und Gewohnheit" lassen wir uns gefallen, aber nicht „sittlich und gewöhnlich". Erscheint doch das Sittliche nichts weniger als von solcher Beschaffenheit, sondern nur als eine leider zu seltene Auszeichnung des Charakters. So wenig ist das Sittliche gewöhnlich und gemein, dass es vielmehr eben das ist, was alles Gewöhnliche hinter sich gelassen, alles Gemeine von sich abgestreift hat. Es ist das, was Göthe an Schiller so bewunderte und ehrte und ihn dem Verstorbenen nachrühmen liess: „Hinter ihm im wesenlosen Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine".

Einen so ausserordentlichen Inhalt des Sittlichen vermag die Ethik nur darzustellen als wissenschaftliche Theorie von den Vernunftthatsachen, welche den durch Sitte und Gewohnheit für unser Wollen als massgebend anerkannten Normen zu Grunde liegen. Dass die Ethik ebendeshalb zur Philosophie gehört, ist so ein-

leuchtend, dass, nachdem ihre Gegenstände überhaupt nur einmal in den Bereich der letzteren gezogen worden waren, man niemals wieder daran gezweifelt hat, ja sogar in ihr nicht ohne Berechtigung ein Fundament der Philosophie erblickt hat.

Gerade dieser Punkt ist vor wenigen Jahren recht trefflich beleuchtet worden in Dr. A. Stadlers höchst verdienstvoller Schrift: „Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie nach Kant". Mit Recht bemerkt derselbe (Einl. S. 3) folgendes: „[Es] müssen vor allem die praktische und die theoretische Philosophie aus einander gehalten werden. Wir finden in dem reichen Inhalte unseres Bewusstseins Vorstellungen von etwas, das sein soll. Diese Vorstellungen sehen wir in der erfahrungsgemässen Wirklichkeit nicht nur äusserst selten realisirt, sondern sie enthalten sogar in den meisten Fällen einen Gegensatz mit den Thatsachen der Natur. Wir sagen von realen Erscheinungen der physischen und der psychischen Welt, dass sie nicht so, dass sie anders sein sollten. Den Charakter, die Berechtigung und Geltung dieser Beurtheilungsart zu prüfen, ist Aufgabe der praktischen Philosophie. Die specifische Verschiedenheit der zu dieser Forschung nöthigen Methode ist so evident, dass auf diesem Gebiete die wissenschaftliche Selbständigkeit der Philosophie niemals bestritten wurde. Sie wäre eine Wissenschaft, auch wenn sie kein weiteres Arbeitsfeld beherrschen würde. Die Gesetzmässigkeit des Soll, welche die praktische Philosophie entwickelt, ist die denkbar vollkommenste Daseinsform vernünftiger Wesen. Mit dem Verzicht auf das Erringen ihrer Wahrheiten würde der Mensch seine höchste Würde opfern".

Stadler hat darin durchaus Recht. Was er hier von der gesamten praktischen Philosophie behauptet, gilt in noch höherem Masse von der „Ethik". Gerade diese richtet sich auf das Seinsollende in seiner Unmittelbarkeit. Jener spezifische Charakter des „Normalgesetzes" oder, wie Stadler sagt, der Gesetzmässigkeit des Soll tritt lediglich bei ihren Objekten rein und unvermischt hervor. Denn eben diese unterliegen, wie Kant in folgender schon mehrfach angedeuteten Stelle hervorhebt, Gesetzen der Freiheit. Er sagt nämlich in der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" folgendes: „Alle Vernunfterkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Objekt; oder formal und beschäftigt sich blos mit der Form des Verstandes" . . . . ., „die formale Philosophie heisst Logik, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat,

UNI

denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit[1]). Die Wissenschaft von den ersteren heisst Physik, die der anderen ist Ethik[2]); jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt".

Wenn hiernach Ethik Sittenlehre im Sinne einer Wissenschaft von den Gesetzen der Freiheit sein soll, so ist sie eben dadurch als ein besonderer Teil von der praktischen Philosophie, als der umfassenderen Disziplin, zu unterscheiden. Zwar wohnt allem menschlichen Thun und Geschehen irgendwie die Vorstellung des Seinsollenden bei; rein und in strenger Bedeutung des Normalen jedoch nur den freien, rein innerlichen Handlungen. Alles Geschehen und Thun, welches nicht blos Freiheitsgesetzen gemäss, sondern ebenso sehr aus Naturnotwendigkeit hervorgeht, unterliegt nicht unmittelbar sondern nur mittelbar ethischer Auffassung. Darum sagt Stadler a. o. a. O. weiter: „Die praktische Philosophie zerfällt in einen reinen und in einen angewandten Theil. Der erste stellt die allgemeinsten von dem empirischen Wechsel unabhängigen Prinzipien auf. Seine Arbeit ist somit endlich, ihrem Inhalte nach erschöpfbar. Es muss eine Zukunft gedacht werden, in welcher die reine praktische Philosophie als Forschung aufgehört hat; ihre Ergebnisse sind alsdann vollständig gewonnen; sie braucht nur bewahrt und vor Trübungen geschützt zu werden. Dann bilden ihre Wahrheiten ein unvergängliches Gemeingut, das jede Generation des Menschengeschlechts in ihrer Erziehung empfangen wird. — Der angewandte Theil betrachtet alles, was wir wissen und können im Verhältniss zu jener inneren Gesetzmässigkeit; er ordnet unseren gesammten Lebensinhalt nach dem ethischen Zweck des menschlichen Daseins. Seine Arbeit ist unendlich. Zeigt der reine Theil der praktischen Philosophie die Tiefe und Hoheit der Ethik, so diese die Weite des Bereichs, in dem ihre Bestimmungen Anwendung finden. Die Arbeit dieses angewandten Theils der praktischen Philosophie ist daher unendlich; sie hat Schritt für Schritt auch den empirischen Wissenschaf-

1) Über diesen Gegensatz cf. oben S. 17 u. 18.

2) An anderer Stelle habe ich geltend gemacht, dass im Zusammenhange der Kantischen Philosophie sowie nach den besonderen Ergebnissen seiner „Kritik der prakt. Vern." Ethik für Kant nicht Wissenschaft von Gegenständen, wie er es hier fordert, sondern nur von Vernunftformen als Gegenständen ist. Vgl. meine „Beiträge zum Verständnis Kants", Berl. 1874, S. 91 fg u. S. 94. — Doch wir halten uns hier nur an die vorliegende Stelle und an die Worte Kants.

ten zu folgen, die sie nach einer Seite hin sämmtlich berührt und umfasst. Bestimmt sie doch den Werth jeder Errungenschaft und weist ihr die entsprechende Rolle im Haushalt unserer Gedanken und unseres geistigen Lebens zu. Hier wird Philosophie Weltweisheit im umfassendsten, aber gleichzeitig ethisch bestimmtesten Sinne des Wortes."

Diese Begriffsbestimmungen Stadlers sind so bündig, dabei doch so vielsagend und umfassend, dass sie einen klaren und deutlichen Einblick in die Aufgabe der Ethik gewähren, die zufolge derselben auch für ihn den reinen Teil der praktischen Philosophie bildet. Da wir es hier überdies nicht mit einer erschöpfenden Darlegung von allen Punkten zu thun haben, die bei Erörterung des Begriffs der Ethik, wie sie als Einleitung einem System der letzteren vorauszuschicken sind, in Betracht kommen, so lassen wir uns an dem bisher Gewonnenen genügen.

Nur auf die wesentliche Übereinstimmung unseres Ergebnisses mit Kants Ansicht, der als Meister der praktischen Philosophie stets unsere besondere Rücksichtnahme erheischt, sei auch hier wieder hingewiesen. Jene Übereinstimmung findet nämlich sachlich insofern statt, als auch Kant einen reinen und einen empirischen Teil der praktischen Philosophie in demselben Sinne, wie Stadler und wir es thun, unterscheidet; was jedoch die Namen betrifft, so benennt er den ersteren nach der Vorr. z. „Grundlegung der Metaph. der Sitten" Moral, den letzteren praktische Anthropologie.

Wir halten indess daran fest, den gesamten reinen Teil der praktischen Philosophie als „Ethik" zu bezeichnen und bewahren den Namen „Moral" für den einen besonderen Teil der letzteren auf, nämlich für die Sittenlehre im Gegensatze zur Rechtslehre oder dem Naturrecht. Jene ist Theorie der Normalgesetze für das sittliche Leben des einzelnen Menschen als solchen, diese behandelt dieselben Gesetze für das sittliche Leben der Gemeinschaft.

1. Teil.

Die Willensfreiheit und die Erkenntnislehre.

I. Der Ursprung des Freiheitsbewusstseins

und die Voraussetzungen desselben vom Standpunkte wissenschaftlicher Philosophie.

1. Entwickeltes und ursprüngliches Bewusstsein.

Die Freiheit des menschlichen Willens ist ein Objekt der Ethik, diese eine philosophische Wissenschaft in prägnantem Sinne. Ist dieses bisherige Ergebnis richtig, so kommen für die methodische Untersuchung derselben in vorzüglichem Grade die Anforderungen an ein echt philosophisches Verfahren zur Geltung.

Wie jede andere Erkenntnis setzt auch die philosophische zuvörderst Erfahrung voraus. Allein Erfahrung und Erfahrung ist sehr verschieden. Anders beschaffen ist die des entwickelten, anders die des unreifen Menschen. Nun haben wir bereits dargethan, dass Freiheit im eigentlichen Sinne erst beim entwickelten Menschen sich zeigt. Folgt etwa daraus, dass sie dann nichts Ursprüngliches ist? Das wäre ein willkürlicher Schluss; die Folgerungen aus demselben sind gerade in diesem Falle so weittragend, dass wir sogleich hier auf seine Grundlosigkeit hinweisen müssen.

Das Objekt der Freiheit liegt im Bereiche des entwickelten Bewusstseins. Können wir uns daher auch nicht auf das sogenannte ungeschulte Denken gerade da einlassen, wo wir es zunächst in seiner Eigentümlichkeit schauen wollen, so haben wir es darum noch nicht mit etwas Unnatürlichem zu thun. Oder ist denn die Reflexion für den Menschen etwas Unnatürliches und nicht vielmehr nur die Natur in ihrer reifsten Entwicklung? Sonst wäre ja auch die Frucht weniger natürlich als der Keim. Ja die Frucht enthält den Keim, nicht dieser die Frucht, und das Spätere ist oftmals der Grund des Früheren, eine Mahnung, zeitlichen Anfang nicht mit wirklicher Ursache zu verwechseln.

Wir beziehen uns hier nochmals auf eine Stelle der o. a. Abhandlung J. Grimms „über den Ursprung der Sprache". Dort heisst es: nicht setzt der vogel das ei, die pflanze den samen, sondern das ei den vogel voraus, das korn die pflanze; kind, ei,

samenkorn sind erzeugnisse, folglich unurerschaffen; der erste mensch war also nie kind, doch das erste kind hatte einen vater. wer wollte glauben, dass aus unerschaffenen, sich aneinander fügenden in einander wirkenden elementen eine geheime stumme gewalt sich allmälich zum leben hinaufgerungen hätte? das belebende band, mit dessen schwinden jedesmal das leben in die todten stoffe zurückweicht, muss doch vorausgegangen sein."

Wenn hiernach schon die geschichtlichen Wissenschaften, welche die zeitliche Entwicklung des geistigen Lebens zu erforschen haben, in trefflichster Weise ermahnt werden, das zeitlich Erste, das blos Frühere, nicht ohne weiteres mit dem ursprünglich Ersten oder, wie Grimm sagt, dem Urerschaffenen zu verwechseln, so gilt dieselbe Forderung nur in noch höherem Masse für den Philosophen. Für diesen handelt es sich nicht blos um Ergründung der Gesetze der zeitlichen, sondern der über diesen Verlauf hinausgreifenden vernünftigen Entwicklung des geistigen Lebens. Jene findet nicht ohne diese statt, die letztere aber greift weiter und tiefer, und die Philosophie, deren Objekt gerade eben diese ist, richtet sich mithin unmittelbarer auf das Vernünftige in seiner Eigenart und wahrhaften Ursprünglichkeit. Philosophie ist Wissenschaft von den Gesetzen des Vernunftlebens als eines solchen. Freilich hat sie, wie jede andere Wissenschaft, die Erfahrung zur Voraussetzung. Darum sucht sie das Vernünftige in letzterer auf; weil sie es jedoch mit diesem in seiner eigentümlichen Beschaffenheit zu thun hat, ist ihr Objekt zunächst das entwickelte, nicht das kindliche Bewusstsein, in welchem letzteren sich das Vernünftige ja noch fast ganz verhüllt. Allein auch dies entwickelte Bewusstsein ist noch Erfahrungs- und Zeitbewusstsein. Wenn uns auch lediglich in ihm die Vernunft in aller uns am unmittelbarsten zugänglichen Lebensfülle entgegen tritt, so thut sie es doch nicht in ihrer Reinheit und Unvermischtheit. Um sie in dieser zu erhalten, müssen wir das Vernünftige erst aus dem entwickelten Erfahrungsbewusstsein auslösen.

Das Mittel hierzu ist die eigentümliche Methode wissenschaftlicher Philosophie. Sie besteht in einer Selbstbesinnung auf den allem wechselnden Erfahrungsinhalte gegenüber beständigen und nur aus und in sich selber veränderlichen Lebensinhalt unseres Ichs und seines ursprünglichen Bewusstseins.

Kant hat die Kriterien und Merkmale dieses Verfahrens im wesentlichen zutreffend bestimmt. Auch er hat zuvörderst zwar auf die der Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gemeinsame

Grundlage hingewiesen; in Deutschland that er es zuerst und dabei so scharf und nachdrücklich wie kein anderer.

Derselbe Kant nämlich, der in den Prolegg. zeigte, dass wissenschaftliche Erkenntnis nicht auf dem Wege des gesunden Menschenverstandes zu gewinnen wäre, behauptet in dem berühmten Werke, dessen Inhalt jene nur erläutern sollen, und zwar der angeführten Stelle aus den letzteren scheinbar widersprechend, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen müsse. Denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren. Gewiss geben wir dies Kant zu und stimmen auch seiner Folgerung im Eingange der „Kritik der reinen Vernunft" bei: „der Zeit nach geht also kein Erkenntniss der Erfahrung vorher." Sind wir denn aber damit nicht zurück versetzt auf den Standpunkt des ungeschulten Denkens und auf den des gesunden Menschenverstandes? Nur dann wären wir es, wenn wir in dieser Erfahrungs-Thatsache, die hier noch dazu in dem Verstande des blos durch die Sinne Dargebotenen aufgefasst wurde, eine volle Wirklichkeit, ein in sich Wahres und Gewisses erblickten, bei dem wir stehen bleiben und uns beruhigen dürften. Das aber dürfen wir als Philosophen nicht thun, und das eben that auch Kant nicht, das that er sogar zuerst nicht; er bleibt, getreu dem Inhalte seiner Mahnung in den Prolegg. nicht beim gesunden Menschenverstande, der sich an das durch die Sinne Dargebotene hält, stehen, sondern er stellt sofort dem zeitlich Ersten das ursprünglich Erste als ein an sich verschiedenes gegenüber. Er sagt:

„Wenn aber gleich alle Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hervorgiebt."

Aber nicht blos auf diese begriffliche Gegenüberstellung kommt es an, sondern es bedarf eines Nachweises der Wirklichkeit von dem, was in ihr als etwas Ursprüngliches nur gefordert und als möglich gesetzt ist, wenn Philosophie als Wissenschaft existieren soll. Indem Kant solchen Nachweis zu geben suchte, stellte er das erste Beispiel und Muster ihrer Methode hin.

Jenes Ursprüngliche lehrte diese als den Hauptfaktor aller und jedweder Erkenntnis ansehen. Wenn der Weg, auf welchem

Kant zu dieser grundlegenden Einsicht gelangte, auch hier und da von der geraden Strasse ablenkte und sogar in einem und dem anderen Punkte das Ziel verfehlte oder noch nicht vollkommen erreichte, so führte er doch in der Hauptsache und unmittelbar zur wesentlichen Lösung der Aufgabe, die jeder philosophische Forscher sich zu stellen hat, und lehrte die Anforderungen an sein Verfahren in rechter Weise begreifen. Dass dieselben in Kants Sinne zu stellen sind, darüber habe ich mich auch sonst an verschiedenen Orten meiner Schriften ausführlich ausgesprochen. Es mag daher genügen, an dieselben um so mehr hier nur in Kürze zu erinnern, als das gute Recht, auf dem sie fussen, durch die besonderen Darlegungen unserer nachfolgenden Untersuchungen gerade die durchschlagendste Begründung und vollgültigste Bestätigung im einzelnen gewinnen muss.

2. Die Methode wissenschaftlichen Philosophierens. Der Anfang aller echten Philosophie.

Die Anforderungen, welche an jede philosophische Untersuchung von streng wissenschaftlichem Charakter zu stellen sind, bestehen des näheren darin, dass dieselbe zugleich dem kritischen, apriorischen und transscendentalen Gesichtspunkte gerecht werde. Durch die glückliche Vereinigung dieser Gesichtspunkte in seiner genialen Spekulation überwand Kant zu seiner Zeit die vorhandenen fundamentalen Gegensätze, und nur die Nachfolge auf dem gleichen Wege wird jetzt und künftig vor den grössten Einseitigkeiten und Willkürlichkeiten zu schützen vermögen.

Jener kritische Gesichtspunkt ist von Kant zwar nicht zuerst geltend gemacht worden, jedoch war er vor ihm nicht in seiner positiven und erkenntnistheoretischen Bedeutung gewürdigt worden. Ihm gemäss ist zu verlangen, dass, bevor die Philosophie sich an die ihr eigentümliche Aufgabe begibt, das Wesen der Vernunft zu ergründen, festgestellt werde, welche Kräfte dieselbe im Menschen offenbare und zu welchen Leistungen sie ihn geschickt mache. Eine Prüfung der menschlichen Vernunft in ihrem beständigen Wesen soll also der Untersuchung des an sich Vernünftigen vorausgehen. Eine solche Kritik entspricht ganz dem verständigen Verfahren anderer Wissenschaften. Die Theorie hat auch bei diesen allemal eine Besinnung auf das ihr vorangegangene thatsächliche und erfahrungsgemässe Verhalten zur Voraussetzung gehabt. Wenn

die Theorie des Rechts die Gesetze seiner Entwicklung darlegen soll, so muss sie vor allen Dingen die mannigfachen Thatsachen des rechtlichen Verhaltens in der Erfahrung in ihrer eigenartigen Natur kennen gelernt und festgestellt haben. Ebenso setzt die Wissenschaft der Geschichte die Kenntnis des geschichtlichen Lebens, die Wissenschaft der Natur diejenige des natürlichen Lebens voraus. Der Inhalt dieser verschiedenen Lebensgebiete wird gesichtet und geprüft, ehe die Wissenschaft daran geht, ihn theoretisch zu begreifen und in seinem ursächlichen Zusammenhange zu erklären. Nicht anders soll die Philosophie verfahren. Auch sie ist ausser stande, den Inhalt des Vernunftlebens zu begreifen und zu erklären, bevor sie ihn in seiner Eigenart kennen und auffassen gelernt hat.

Nun liegt dieser Inhalt in seiner charakteristischen Eigenart erst vor in den übrigen Wissenschaften selber, wohl gemerkt: nur in seiner charakteristischen Eigenart. In der Natur, als Inbegriff der anorganischen und tierischen Welt, erscheint derselbe nur verhüllt, in dem unreifen Menschen und Kinde teils noch von derselben Beschaffenheit teils wenigstens erst im Werden begriffen. Nur der selbstbewusste und entwickelte Mensch ist Träger des reinen Vernunftlebens; er ist dies vollends, wenn er zugleich um sein Selbstbewusstsein weiss. Nur dann wenigstens sehen wir sein Vernunftleben in Klarheit und Bestimmtheit sich bekunden, nur dann dasselbe auflodern als eine Flamme des Geistes, die mit ihrem Lichte auch alles Andere, was in seinen Bereich fällt, erleuchtet.

„Welches ist der Vernunftquell?" das hat hiernach derjenige zu ermitteln, der die Vernunft selbst in ihrer Entwicklung begreifen und auf ihre Gesetzmässigkeit hin untersuchen will; und so nimmt die von der Philosophie geforderte Kritik ganz unmittelbar und von selbst den Charakter einer Prüfung des menschlichen Selbstbewusstseins an.

Kritik des menschlichen Selbstbewusstseins ist der Anfang aller echten Philosophie.

Wir können deren Notwendigkeit auch folgendermassen begründen. Jede besondere Wissenschaft stellt sich die Aufgabe die Gesetze irgend eines besonderen, in charakteristischer Eigentümlichkeit hervortretenden Natur- oder Lebensgebietes zu erforschen. Dasselbe Bedürfnis, das den menschlichen Geist zur Lösung dieser Aufgabe der einzelnen Wissenszweige antreibt, muss ihn aber des weiteren auch dazu drängen, das von diesen noch unergründete Lebensgebiet zu verstehen. Dies ist die Thatsache des wissen-

schaftlichen Lebens selber. Letzteres ist aber nicht blos ein Werk der menschlichen Vernunft und unseres Selbstbewusstseins, sondern enthält auch in den Gesetzen, nach denen es die verschiedenen Bereiche des Wirklichen erklärt, den Ausdruck für ein in diesen wirksames, beständiges und geordnetes Vernunftleben. Nicht blos die verschiedenen Wissenschaften selbst, sondern auch die von ihnen erkannten Gesetze sind daher zuvörderst nichts Anderes als ein Ergebnis und ein Inhalt unserer Vernunft. Sind doch auch diese Gesetze nicht das Vernunftleben selber, sondern nur ein Ausdruck unseres wissenschaftlichen Selbstbewusstseins für dasselbe. Nun ist die Thatsache des letzteren das von den Fachwissenschaften allein übrig gelassene und von ihnen noch nicht erforschte Lebensgebiet; wenn der menschliche Geist auch dies zu ergründen sich getrieben fühlt und fühlen muss, so entsteht auch von dieser Seite her für ihn die Pflicht, seiner Theorie des Vernunftlebens an sich eine Prüfung des gereiften Selbstbewusstseins und darum insonderheit des wissenschaftlichen Verfahrens als eines solchen vorauszuschicken. In diesem Sinne wird Philosophie in der That die Wissenschaft der Wissenschaften, die grundlegende Wissenschaft oder die Wissenschaftslehre schlechthin.

3. Die philosophische Selbstbesinnung und die Kriterien der Gewissheit.

Welches sind aber die Bedingungen und Voraussetzungen jedes wissenschaftlichen Verfahrens, jeder einzelnen Wissenschaft? Dies lehrt ihr gemeinsamer Zweck. Alle nämlich wollen Gewissheit erzeugen, d. h. eine Erkenntnis, die unbedingt notwendig und streng allgemein gilt. Diese kann niemals blos aus Erfahrung stammen; jede Erfahrung ist sowohl von subjektiver als auch von objektiver Seite her zeitlich und räumlich oder doch mindestens zeitlich beschränkt. Erheben die einzelnen, als solche den verschiedenen Gebieten der Erfahrung zugewendeten, Wissenschaften trotzdem den Anspruch auf Gewissheit, so kann die Berechtigung dazu nicht aus der Beschaffenheit des Erfahrungsgebietes und des Erfahrungsbewusstseins, das sich seiner in den besonderen Wissenschaften bemächtigt, herrühren, sondern sie muss auf dem Wesen der gemeinsamen Vernunftgrundlage aller beruhen, welche das menschliche Selbstbewusstsein bildet.

Nur eine Selbstbesinnung auf die Natur des letzteren an der Hand der Kriterien unbedingter Notwendigkeit und strenger All-

gemeinheit ist im stande jene ursprünglichen Bestandteile und Thatsachen des Ichbewusstseins und der Vernunft zu entdecken, welche Grund der Gewissheit sind. Was aber nenne ich denn unbedingt notwendig und streng allgemein? Erstere Beschaffenheit schreibe ich nur demjenigen zu, was ich mir jederzeit auf dieselbe Weise vorstellen muss, was jederzeit von der Natur des Bewusstseins untrennbar ist; letzteres sage ich von allem was überall mit ihm verbunden ist. Gibt es derartige unveräusserliche Grundlagen des Bewusstseins? Gibt es etwas, was in solcher Weise allem Wechsel desselben standhält und was ich auch mit jedem Vernunft- und Selbstbewusstsein ebenso verbunden denken muss? Das ist die Frage, die zu stellen und deren Bejahung, sei es auch nur zu erhoffen, die Sache Kants war Darin bekundete sich sein genialer Blick, dadurch unterschied sich sein besonnenes Zutrauen zur menschlichen Erkenntnis nicht minder von dogmatischer Vertrauensseligkeit als von skeptischer Zaghaftigkeit.

4. Das kritische Verhalten. I. Baumann, über Notwendigkeit und Allgemeinheit.

Die Thatsache der Wissenschaften, ihr Erfolg und ihr Fortschritt, ihr stetiges Wachstum lässt erwarten, dass, wenn die Bedingungen der von ihnen behaupteten Gewissheit nicht schon in der Erfahrung liegen können, sie in dem ewigen Wesen der in unserem Selbstbewusstsein thätigen Vernunft enthalten sein müssen. Freilich nicht ohne weiteres ist dies ein Quell gewisser Erkenntnis. Ist es doch in jedem besonderen Falle mit Erfahrungselementen reich vermischt. Diese trüben dasselbe. Bald täuschen uns die Sinne, bald die Vorurteile, bald beide zugleich. Unser Geist ist daher jedenfalls unmittelbar kein Spiegel der Dinge, wie sie an und für sich beschaffen sind. Der Dogmatismus, der dies behauptet, und ohne Kritik dem Selbstbewusstsein alles Mögliche zutraut, befindet sich im Irrtum. Ihm gegenüber weist der Skeptiker mit Recht auf die Relativität alles menschlichen Wissens hin, welches nur ein Erzeugnis des sich selbst überlassenen Erfahrungsgebrauchs unseres Bewusstseins ist. Allein deshalb ist der radikale Zweifel an dem Werte desselben noch lange nicht berechtigt. Wer ihm sich ergäbe, würde übersehen, dass das Bewusstsein von selbst über die Erfahrung hinausgetrieben und zumal, sobald

es auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntnis angelangt ist, durch seine eigene Natur zur Selbstkritik gedrängt wird.

Zu letzterer drängt aber die eigene Natur unseres Bewusstseins nicht nur hin, sondern sie gebietet derselben auch halt. Denn stelle ich eine solche Selbstprüfung wirklich an und bediene ich mich dabei der Kriterien strenger Allgemeinheit und unbedingter Notwendigkeit, so will ich dadurch ja nichts anderes, als das Verhältnis meines Bewusstseins zu allem Sein durchschauen. Ich habe mannigfachen Inhalt in meinem Bewusstsein; was verbürgt mir aber, dass demselben eine Wirklichkeit entspricht? Ich muss von jedem besonderen Objekte absehen, um dies Grundverhältnis von Subjekt zu Objekt überhaupt in seiner Reinheit zu erfassen. Nicht dass ein solches besteht, wird bezweifelt, sondern nur, dass die Art, wie es sich mir gewöhnlich darstellt und erscheint, die wahre sei und die Möglichkeit erkläre, dass das Denken sich eines Seins bemächtige in einer Weise, die Gewissheit erzeugt als eine Notwendigkeit und Allgemeinheit, die eine von einem ursprünglichen Bewusstsein unabtrennbare Gültigkeit bedeutet und aussagt.

Baumann scheint mir diesen Punkt etwas verdunkelt zu haben. Er bemerkt (Philosophie als Orientierung über die Welt, Lpz. b. Hirzel 1872 S. 154.): „Gegen die Unmöglichkeit eines Wissens ohne allgemeine und nothwendige Sätze ist zu sagen: Diese Unmöglichkeit ist selbst eine blos thatsächliche, nicht einmal eine feste und so unveränderliche als man vorgiebt. Für uns allerdings giebt es keine Wissenschaft ohne allgemeine Sätze, zunächst allerdings ohne allgemeine Begriffe. Das hat aber seinen ersichtlichen Grund. Wir sind erfahrungsmässig nicht im Stande, alle Einzelheiten zu erfassen und zu behalten, — wir stellen uns nicht alle Bäume vor, die wir gesehen haben, als einzelne, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den allgemeinen Begriff Baum. Ich gebe zu, es ist sehr gut, dass das so in [sic!] uns ist; denn da unsere Auffassung und unser Gedächtniss an umfassender Kraft so gering ist, so ist allerdings nicht abzusehen, wie wir zu irgend einem zusammengreifenden Denken kommen sollten ohne jene glückliche [!] Einrichtung unseres Geistes [sic!], sich allgemeine Begriffe zu bilden. Aber die schlechthinnige Nothwendigkeit der Sache ist nicht abzusehen. Wenn alle Dinge Einzeldinge wären, d. h. blosse Einzeldinge, schlechthin von einander unterschieden und ohne Ähnlichkeit, und wir hätten Sinne, in denen nichts zusammenflösse, — und hätten Gedächtniss für das

Einzelne als Einzelnes in seiner Besonderheit, — so ist nicht abzusehen, warum wir nicht ein sehr sorgfältiges und exactes Wissen von Allem haben sollten ohne jeglichen Allgemeinbegriff". Dieser Schlusssatz ist gewiss wenig berechtigt. Kann man denn besser, als Baumann hier thut, beweisen, dass weder die psychische noch die physische Organisation der Einzel-Subjekte und Objekte die Allgemeinheit erzeugt, sondern dass diese eine ursprüngliche Vernunftthatsache, eine geistige, nicht blos psychische Einrichtung ist? Die Thatsächlichkeit der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit bestreiten ja auch wir nicht, sondern nur die besondere Art der Erfahrungsthatsächlichkeit, die auf Induktion und nicht auf Selbstbesinnung beruht. Baumann gibt selbst zu: „Allgemeinheit und Nothwendigkeit, bloss als bei gewissen Vorstellungen mitgedacht, wird noch nichts helfen; es würde dies für sich diesen Vorstellungen keine Dignität verschaffen, sie über andere Vorstellungen in keiner Weise hinausheben. Die Hauptsache wäre, dass sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche ihnen anhangen soll als Vorstellungen, bewähre durch fortgesetzte Erprobungen an den Vorstellungen, für welche sich die Allgemeinheit der ersteren Vorstellungen ankündigte". Gewiss richtig. Was heisst dies aber erstlich anders, als dass Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht selber das Gewisse, sondern nur Kriterien der Gewissheit einer Erkenntnis sind, durch welche erst festgestellt wird, was im besonderen dies Gewisse ist? Und was heisst dies ferner? Was besagt jene „fortgesetzte Erprobung und ihre Bewährung"? Doch auch wohl nur so viel, dass der kritisch über die Erfahrung sich erhebende Geist vermöge ursprünglicher Natur die Entscheidung darüber hat, ob jene Erprobung sich bewährt. Ist es doch endlich auch seine Sache festzustellen, ob diese Erprobung sich zu wiederholen braucht oder nicht, ja ob die Beobachtung des ein Mal Geschehenen schon zur Generalisation ausreicht. Kurz: keine Erfahrung vermag so vollständig für sich zu inducieren, dass sie aus sich heraus jene Entscheidung zu fällen vermöchte. Ja, es induciert überhaupt keine blosse Aufeinanderfolge von selbst etwas; es wiederholt sich überhaupt nichts von selbst; vielmehr in der Thatsache, dass sich etwas wiederholt habe, versteckt sich bereits das Urteil der Identität, welches keine einzelne Thatsache noch eine Reihe solcher Thatsachen, sondern der Geist aus eigener Machtfülle über sie fällt. Wir können daher Baumann sehr wohl zugeben, dass ein Gesetz nichts anderes als eine gleichförmige Thatsache zu sein

braucht, aber wir bestreiten, dass eine solche Thatsache blos induciert ist und wir bestreiten deshalb auch diese seine Definition: „Allgemeinheit heisst nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit nichts als eine feste und unabänderliche Thatsächlichkeit". Denn es ist in derselben mindestens nicht erkennbar, dass solche Beständigkeit eine lediglich an das Bewusstsein geknüpfte Beschaffenheit bedeutet.

5. Die Selbstgewissheit des ursprünglichen Selbstbewusstseins.

Kein vernünftiger Mensch zweifelt im Grunde an seinem Dasein, sondern fraglich ist ihm nur, worin eigentlich dasselbe seinem vernünftigen Wesen nach besteht. Ebenso wenig zweifelt eine besonnene Kritik unseres Selbstbewusstseins an der Wirklichkeit der Erkenntnis, wohl aber prüft sie, worauf dieselbe ihrem Vernunftgehalte nach beruht. Der selbstbewusste Geist lässt eben nirgend das Sein, was sich als solches ihm aufdrängt, ohne weiteres gelten, und so will er vor allem auch die Erkenntnis nicht unbesehen als einen Quell der Gewissheit hinnehmen, sondern die Vernunftgründe für solchen Anspruch begreifen. Die Aufgabe, die er sich damit stellt, ist im Verhältnis zu allem übrigen Wissen etwas so Grundlegendes, dass ihre Lösung von allem Zufälligen und Willkürlichen abzusehen fordert, um sich des Wesens der Erkenntnis als solcher zu bemächtigen. Dazu bedarf der Geist eines möglichst voraussetzungslosen Anfangspunktes seiner Kritik. Ganz voraussetzungslos ist kein menschliches Beginnen, am wenigsten dasjenige des selbstbewussten Denkens und Zweifelns. Aber was ist die geringste Voraussetzung für dieses Denken und Zweifeln? Was ist gemäss den uns bekannten Kriterien der Gewissheit die unerlässliche Bedingung für jedes Denken und Bezweifeln irgend eines Seins zu jeder Zeit sowie für das Denken des Seins an sich, falls es ein solches gibt? Dies ist das Bewusstsein als solches und schlechthin selber. Es ist kein Bewusstsein von etwas, kein Denken irgend eines Seins und selbst kein Zweifeln an einem solchen anders denkbar als durch das Bewusstwerden und Denken selber. Alles übrige Sein und dies Denkend-Sein selber, alles Sein überhaupt, erfasse ich daher, d. h. ich eigne es mir an ganz unmittelbar, sowie ganz allgemein und notwendig nur als ein vorgestelltes Sein, als ein Bewusstgewordensein. Bewusstsein, d. h. ein Vorstellen im ursprünglichen, empirisch noch gar nicht irgendwie bestimmten Sinne, bleibt somit die Grund-

lage von allem, was je für unsern Geist Gewissheit erhalten kann und folglich auch diejenige von allem übrigen Sein, das uns für ein solches gilt.

Zwar bin ich erst im Laufe langer Erfahrung, nach vielfacher Übung des Erkennens in den Wissenschaften zu dieser Kritik des Selbstbewusstseins gelangt. Allein indem diese Kritik zeigt, dass die Natur des Bewusstseins selber als eines solchen und rein für sich ihrem eigenen Verfahren Stillstand gebietet, enthüllt sich unserem Geiste eine ursprüngliche Konstanz und Kontinuität des Bewusstseins, die aller besonderen Bethätigung wie allen Ruhepausen des letzteren innerhalb der Erfahrung voraufliegt. Auch bevor es als solches mit Selbstbewusstsein erkannt war, muss demnach jedes Sein ein Bestandteil des Bewusstseins gewesen sein. Alles Sein stellt sich deshalb seinem Wesen nach stets und unmittelbar dar als ein gewusstes, vorgestelltes, gedachtes Sein. Alles Sein ist Erscheinung und Weise des Bewusstseins, ein anderes ist wenigstens für uns nicht vorhanden. Die ganze Welt existiert und ist etwas für den Menschengeist nur, sofern sie gewusst wird.

Das Bewusstsein kann sogar im Zweifeln und im Denken niemals davon absehen, dass es selbst ein Seiendes ist. Alles sonstige Sein erfasst es erst durch sich selber. Denn auch darauf muss noch hingewiesen werden, dass ich freilich stets über irgend etwas Bewusstsein haben und auch auf eine bestimmte Weise dies geschehen muss, allein selbst dies Objekt und dieser Modus braucht doch nichts Anderes zu sein als das Bewusstsein selber. Nur dies kann sich sowohl seiner selbst als auch noch dazu durch sich selbst seiner bewusst sein. Es gibt deshalb nichts, was an und für sich ganz unmittelbar so allgemein als seiend gelten müsste und so beschaffen wäre, dass es nicht allein allem Anderen, wovon ein besonderes Bewusstsein vorhanden ist, sondern auch jeder Art, auf welche — und jedem Mittel, durch welches — dies der Fall ist, schon zum Grunde liegen müsste als das Bewusstsein selber schlechthin und überhaupt.

6. Das Moment der Wahrheit in Descartes' Grundgedanken.

Nur in diesem Sinne ist auch des Cartesius „Cogito ergo sum" wahr, nur als Schluss einer Reihe von Sätzen, in denen dargethan wird, dass unsere Selbstbesinnung über die Natur der Gewissheit niemals vom Bewusstsein loszukommen vermag. Weil ich immer bewusst bin, weiss ich, dass ich bin. Nicht wird in

Hegel'scher Weise durch diesen Satz aus dem blossen abstrakten oder dialektischen Begriff ein Sein herausgeklaubt, sondern das Sein wird nur in seiner notwendigsten und allgemeinsten Bestimmung erfasst und aufgewiesen; quia semper cogito d. i. cogitans sum, ergo sum: das ist der Sinn. Durch die gewisseste Art des Seins wird dies überhaupt nicht erst als Sein erschlossen, sondern nur in der Beschaffenheit, die es unmittelbar für des Menschen Geist hat, konstatiert gemäss seiner notwendigsten und gewissesten Beziehung für uns, die zugleich seine allgemeinste und notwendigste der Erkenntnis zugängliche Bestimmung sein muss.

Bewusst zu sein, das ist die Bestimmtheit des uns allein unmittelbar und völlig gewissen Seins; diese Bestimmtheit ist aber keine besondere, sondern eine allgemeine Beschaffenheit alles Sein. Das Bewusstsein in seiner ursprünglichen Konstanz hält selbst einer aufs äusserste angespannten und in radikaler Skepsis und Kritik sich bekundenden Abstraktion stand. Es ordnet sich keiner allgemeineren Einheit unter, noch weniger lässt es sich auflösen in das blosse Ergebnis einer Abstraktion. Kann doch das Bewusstsein, ohne alles Sein und sich selbst anderenfalls aufzuheben, gar nicht davon lassen, sich selbst als seiend zu setzen. Vielmehr erfasst es erst durch sich selber alles andere Sein; alles Sein ist für uns zugleich beschlossen im Bewusstsein. Jedes Sein ist seiner unerlässlichen geringsten Voraussetzung nach auf letzteres gegründet, wird in eben diesem und als solches erfasst.

Hieraus geht hervor, dass das Bewusstsein in seiner ursprünglichen Reinheit, Selbständigkeit und Beständigkeit die Ursache der Gewissheit ist. Dieser Anfangspunkt aller besonderen Gewissheit, als etwas Unvermitteltes, wenigstens als in seiner Notwendigkeit und Allgemeinheit unvermittelter und durch nichts Höheres von gleicher Art zu vermittelnder Beginn echter Erkenntnis, kann, eben weil er dies ist, nicht logisch erschlossen werden. Höchstens indirekt, d. i. nachdem er einmal hypothetisch gesetzt ist, lässt sich darthun, dass auch jede andere Voraussetzung diese Voraussetzung des Bewusstseins als eines Seienden schon in sich bergen würde.

Man kann hiergegen nicht mehr den Einwand, den Gassendi einst gegen Cartesius vorbrachte, erheben und meinen: „ich gehe spazieren, also bin ich" wäre ein ebenso begründeter Schluss wie unsere obige Folgerung. Bei dieser wurde ja nicht aus irgend welcher einzelnen Bestimmung des Bewusstseins das Sein erschlossen. Das freilich könnte man ja auch aus jeder anderen Thätigkeit thun

mit demselben oder doch mit einem blos graduell verschiedenen Rechte, das uns vielmehr als ein Unrecht erscheinen müsste. Denn nur von einem Standpunkte aus, für welchen das Spazierengehen und dergleichen Einzelheiten in ihrer Wirklichkeit bereits vorausgesetzt sind und von welchem aus nur der notwendige und allgemeine Sinn ihrer Gewissheit und der aller wahrhaft erkennbaren Realität überhaupt ergründet werden soll, wurde das Bewusstsein ganz schlechthin als das für uns, als das für jede Einsicht überhaupt Gewisseste gesetzt, weil zufolge der Selbstbesinnung des Ichs über sein selbstbewusstes Erkennen nichts Anderes, dessen es sich bewusst ist, weniger voraussetzen und in dem Grade ihm bewusst sein könnte, in welchem dies das Bewusstsein selber ist.

Unter allen Bethätigungen und Handlungen des letzteren besitzt nur die einzige, die in der Selbstbesinnung auf seine eigene Natur besteht, die volle Selbstgewissheit und damit die zweifellose Erkenntnis eines Wirklichen, das von uns untrennbar ist, die Gewissheit unseres Seins. Dass ich spazieren gehe u. dgl., kann ich träumen. Dass ich Bewusstsein habe, bleibt eine Wahrheit, auch wenn ich nur träume, es von gewissen Dingen zu haben. Wird jene Selbstbesinnung auch erst vom entwickelten Bewusstsein angestellt: ihr Ergebnis stellt sie unmittelbar auf eine solche Grundlage, die stets vorhanden war und stets vorhanden sein wird. Das Träumen ist selber nur ein Bewusstseinsmodus und auch alle äusseren Handlungen kann ich nur dadurch erschliessen, dass ich mir derselben bewusst bin. Aus dem Bewusstsein jedoch brauche ich meine Existenz nicht erst zu folgern, da sie in dem Selbstbewusstsein über dieselbe mit unmittelbarer Gewissheit enthalten ist.

Nicht etwa, was wir unsere Vorstellung von uns selbst nennen, sondern das, was für die Möglichkeit, solche Nennung zu vollziehen, vorausgesetzt wird, ist das ursprüngliche Selbstbewusstsein. Dies ist dem empirischen Bewusstseinsinhalt gegenüber klar und einfach, mag es sonst auch noch so reich sein; auch wird dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass die Entstehung des empirischen Selbstbewusstseins im Zeitverlaufe der psychischen Entwicklung durch Aufnahme eines sehr reichen Erfahrungsinhalts bedingt ist.

An der Wirklichkeit und Selbstgewissheit des ursprünglichen Bewusstseins, auf welches die Kritik des Selbstbewusstseins führt, scheitert also der Skeptizismus, nicht minder aber der Dogmatismus, wenn er in naiv realistischer Anschauung verkennt, dass die

Dinge für unsere Erkenntnis keine andere Wirklichkeit haben als die, welche zugleich irgendwie in unserem Bewusstsein enthalten ist. Alle Erkenntnis wird nur dadurch zu einer gewissen Überzeugung, dass sie die Dinge als Erscheinungen in den Rahmen unseres Bewusstseins aufzunehmen imstande ist.

Jedoch wie kann letzteres geschehen? Denn nicht nur die Möglichkeit, dass es Gewissheit gibt, sondern auch die andere, sie zu bewirken, hat jene Selbstkritik zu erweisen; freilich nicht für den besonderen Fall, sondern nur im allgemeinen soll sie die Vernunftgründe dafür darlegen.

Durch Erfüllung dieser weiteren Anforderung der Selbstkritik beachtet die philosophische Methode ihren zweiten Hauptgesichtspunkt, den apriorischen.

7. Das virtuelle Apriori.

Indem das selbstbewusste Denken sein eigenes Wesen und das Ziel seiner Bestrebungen, die, zumal in der wissenschaftlichen Thätigkeit, auf Gewissheit ausgehen, kritisiert, entdeckt es, dass den Ansprüchen desselben nur das Bewusstsein selber in seiner ursprünglichen Natur genügt. Es gibt mithin ein ursprüngliches Bewusstsein, das in der Festigkeit und Reinheit seines beständigen Wesens der Klarheit und Lauterkeit des selbstbewussten Denkens entsprechen muss. Was diesem vorübergehend eignet, muss ihm von Haus aus beiwohnen, und dieselben Kriterien, an deren Hand jenes seiner eigenen Natur inne werden wollte und dabei zugleich diejenige aller Gewissheit fand, werden auch dazu dienen können, aus jedem anderen Erfahrungsinhalte, der wissenschaftliche Erkenntnis zu sein in Anspruch nimmt, die ursprünglichen Bewusstseinselemente auszulösen. Ein Erfahrungsinhalt, der solchen Anspruch erhebt, ist nun aber, wie die Durchmusterung der verschiedenen Fälle zeigt, stets ein Ergebnis einer doppelten Erkenntnisthätigkeit, des Anschauens und Begreifens, oder, da jenes hier allemal Sache der Sinne, dieses die des Verstandes in weiterer Bedeutung des Wortes ist, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Sinnlichkeit und Verstand sind die Funktionen, auf deren stetiges Zusammenwirken alle echte Erkenntnis angewiesen ist, sie sind die zwei Stämme derselben. Lassen sich nun in diesen beiden da, wo sie im Dienste der Gewissheit verwendet sein sollen, solche Bestandteile an der Hand der Kriterien unbedingter und strenger Allgemeinheit entdecken, welche als konstante und ursprüngliche Thatsachen des Bewusstseins unentbehrlich sind, welche daher zum Inhalt des reinen

ursprünglichen Bewusstseins gehören und auf die zurückgeführt, jede zufällige Erscheinung einen Anteil am und eine Beziehung zum bleibenden Vernunftwesen desselben erlangt? Dies ist allerdings der Fall. Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit, die Kategorieen als solche des Verstandes sind derartige ursprüngliche Thatsachen des Bewusstseins, die unser erkennender Geist im Ringen mit der Erfahrung stets und überall hervorbringt, und nur, wenn er den Sinn und die Bedeutung, die in Abhängigkeit von ihnen einer Erscheinung im Zusammenhang des Daseins zukommt, verstanden hat, ist dieselbe zum Gegenstande eines wahrhaften Wissens, einer gewissen Erkenntnis geworden, die sich auf ein vernünftig und gesetzmässig bestimmtes Lebensgebiet bezieht. Wissenschaften, die von solcher Beschaffenheit sind, haben wir an der Mathematik und exakten Naturwissenschaft. Die Gewissheit der ersteren beruht auf der apriorischen Natur des Raumes (Geometrie) und der Zeit (Algebra) oder auf der von diesen beiden, die der letzteren gründet sich überdies auf die apriorische Geltung der Kategorieen und der diesen gemäss bestimmten Analogieen der Erfahrung sowie der wiederum aus letzteren abzuleitenden Prinzipien, welche die „Metaphysik der Natur" aufstellt.

Denn was man erkenntnistheoretische Grundsätze nennt, das sind ja eben nur die allgemeinsten Anwendungen der transscendentalen Kategorieen auf die Erfahrung überhaupt. Die letzteren werden hier im theoretischen, wo sie von Haus aus rein formal sind, inhaltlich erst durch solche Beziehung bedeutsam. Die Kategorieen als solche sind nur Thatsachen des apriorischen Bewusstseins, die freilich erst in transscendental-kritischer Selbstbesinnung mit selbstbewusster Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit erkannt werden, es sind nur die allgemeinsten Formen der Aussagen des synthetisch urteilenden Verstandes über die wesenhafte und vernünftige Bestimmtheit aller Erscheinungen. Aber diese konstanten Weisen des Verhaltens in der Beziehung eines Mannigfaltigen auf die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins, werden erst zu Analogieen der Erfahrung, sobald diese Vernunft-Grundlagen einer blos formal-transscendentalen Selbstbesinnung sich inhaltlich erfüllen durch Anwendung auf die allgemeinsten Formen, in welchen das Denken als solches dem Erfahrungsinhalte gegenüber normallogisch funktioniert. Diese allgemeinsten Formen, welche für das Ergebnis der äusserst angespannten Abstraktion von den Besonderheiten der erkennenden Thätigkeit und ihrer Objekte, des denkenden Verhaltens als eines solchen, aber nicht für die letzten Voraus-

setzungen für dies Verfahren und die ursprünglichen Grenzen der Abstraktion, welche durch kritische Selbstbesinnung ermittelt worden sind, gelten müssen, gewinnen auf diese Art selber zugleich eine transscendentale Bestimmtheit wie umgekehrt durch sie mittels solcher Kombination die transscendentalen Bewusstseinsthatsachen für den Erfahrungsinhalt im allgemeinen schematisiert und material bedeutsam werden. Eine derartige Schematisierung ist mithin nichts anderes als die allgemeinste Spezifizierung der reinen Vernunftformen des theoretischen Bewusstseins behufs eines das Erfahrungs*ganze* umfassenden, nicht eines einseitigen und spezialwissenschaftlichen empirischen Gebrauchs. Nun sind jene logischen Funktionsformen bekanntlich die des Begreifens, Urteilens und Schliessens. Die Begriffe bezeichnen das *konstante* Dasein, als Ausdruck der *Arten* und *Gattungen*, die Urteile, sofern sie das Ergebnis einer neuen Denkthätigkeit sind, und nicht nur blos zur Mitteilung dienend, den Begriffsinhalt in Sätzen aussprechen, bringen uns die äusseren Veränderungen innerhalb der Gattungen und Arten durch Beziehung eines Merkmals auf einen Begriff zum logischen Bewusstsein, und die Schlüsse ermöglichen sogar durch Folgerung aus einer Idee den Vernunftzusammenhang derjenigen inneren Veränderungen zu erfassen, die vom Art- und Gattungs-Verhältnis unabhängig sind. So werden die logischen Formen auch transscendental wertvoll: die Begriffe als Repräsentanten des konstanten Seins, die Urteile als solche der konstanten, zeitlich bedingten Veränderung in Bewegung und Wechsel, die Schlüsse als solche des konstanten Vernunftwerdens auf Grund der Gemeinschaft in zweckvoller Entwicklung. Die Urteile, welche diesen Sachverhalt als Ausdruck eines Gesetzes formulieren, sind die drei Analogieen der Erfahrung, drei Grundsätze, deren erster das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz, deren zweiter das der Kausalität der wirkenden Ursache und deren dritter das der Kausalität des Zweckes d. i. der Gemeinschaft oder Wechselwirkung ausspricht. Nur als abstraktere Zusammenfassung, nicht als Ausdruck einer ursprünglicheren transscendentalen Selbstbesinnung, kann man hiernach ein Gesetz der Kausalität schlechthin aufstellen und so formulieren: Alles Geschehen hat seine Ursache. Dies ist also ein Satz, welcher uns den *gemeinsamen* Inhalt der beiden Arten der Kausalität bezeichnet; transscendental aber stehen gleichwohl das Gesetz der *wirkenden* und der *Zweck*-Ursache auf einer Linie und fordern je für sich von Anbeginn uns auf, die Erfahrung unter ihrem Gesichtspunkte in gleich ursprünglicher Vernunftgesetzmässigkeit zu be-

trachten wie unter dem der Substanzeinheit. Es ist noch zu bemerken, dass die wirkende Ursache ebensowohl innere wie äussere Erfahrungen bestimmen kann; sie kann ebensowohl für psychische als auch für mechanische Veränderungen massgebend sein. Umgekehrt kann die Zweck-Ursache auch äussere, nicht blos innere Erscheinungen bewirken. Die Unterscheidung beider Arten von Kausalität bietet für sich allein also noch keinen Grund dafür, eine doppelte Art der Erfahrung anzunehmen. Andrerseits muss sich freilich durch den Gebrauch in spezielleren Gebieten der Inhalt der Analogieen modifizieren. Sollten wir also veranlasst werden, aus Gründen der Selbstbeobachtung wesentlich verschiedene Arten der Erfahrung anzunehmen, so wird auch für diese jedes erkenntnistheoretische Grundgesetz eine andere Bedeutung gewinnen. Substanz, wirkende und Zweck-Ursache werden etwas anderes für das Gebiet der inneren Erfahrungen bedeuten als für dasjenige der äusseren.

So wird die Erkenntnistheorie von ungleich wichtigerer Bedeutung für die Wissenschaft als die Logik. Diese ist ja dem Inhalte und der Bedeutung ihrer Objekte nach rein formal, durch die Erkenntnistheorie gewann aber die Philosophie eine Disziplin, die solche Vernunftthatsachen ergründete, welche nicht blos für die Form, sondern auch für den Inhalt aller Erfahrungs- und Fachwissenschaften von Bedeutung und dennoch nicht Objekte der letzteren sind.

Alles Weitere, das sich im einzelnen hier anschliesst und den Inhalt der gesamten Theorie über die Gewissheit der Erfahrungswissenschaften ausmacht, gehört nicht hierher. So viel aber war erforderlich, um die eigentümliche Natur jener Vernunftformen zu verstehen. Es waren dies ursprüngliche Thatsachen des Bewusstseins, die freilich erst auf Anlass der Erfahrungseindrücke beim Streben, solchen Inhalt wissenschaftlich zu bewältigen, erzeugt wurden. Sie wurden also nicht der Erfahrung entnommen, sondern durch Beziehung auf sie gebildet. Der Geist brachte in ihnen der Erfahrung einen selbsteigenen Inhalt seines beständigen Wesens entgegen, der durch dieselbe nur individuelles Leben gewann. Aber die Gestaltung desselben tritt auf dieselbe Weise auch dem anderen Erfahrungsinhalte gegenüber ein, der ihn zu solcher Funktion veranlasst. Darum stammen jene Formen aus der aller Erfahrung voraufliegenden konstanten d. i. der apriorischen Natur des Geistes. In ihnen bekundet sich hier dessen Selbständigkeit und schöpferische Selbstthätigkeit gegenüber der Erfahrung. Ein solches Apriori bedeutet keinen angeborenen Erkenntnisinhalt,

auch keine fertigen Anlagen, sondern ein mit der Geburt verliehenes unerschöpfliches Vermögen des Geistes, das dieser aus der ewigen Natur der Gottheit erhalten hat und aus dem er sich selbst stets neu gebiert. Kein aktuelles, sondern ein virtuelles Apriori liegt hier vor. Kant hat es entdeckt, und durch diese spezifische Eigenschaft unterscheidet sich sein Apriori gleichmässig von den mittelalterlichen universalia ante rem, von Descartes' ideae innatae und von des Leibnitz idées innées. Keiner angeborenen Vorstellungen, Begriffe oder gar Wahrheiten bedarf der Philosoph, sondern nur ursprünglicher Vermögen, durch welche der Geist reine, von der Erfahrung ihrem Ursprunge, nicht ihrer Veranlassung nach unabhängige Vernunftformen erzeugt. Weil sowohl die Funktion der Sinnlichkeit als auch des Verstandes solche enthält, so stammen die Vorstellungen weder blos aus jener noch blos aus diesem, auch nicht aus beiden, sondern aus dem Geiste, der sich ihrer bedient. So ist der Nativismus wie der Empirismus, sei dieser nun rationalistisch oder sensualistisch beschaffen, überwunden und zugleich versöhnt im Apriorismus.

Der Kritizismus lehrte die Abhängigkeit aller erkannten Dinge von der Natur des Bewusstseins, der Apriorismus erklärt die Möglichkeit, dieselben trotzdem in ihrem eigenen Vernunftwesen zu begreifen. Enthüllt sich doch dieses dem Geiste, sobald er ihren Inhalt mittelst seiner ursprünglichen Vermögen und der von diesen auf Anregung der Erfahrungseindrücke erzeugten reinen Bewusstseinsformen zu einem sicheren Besitz seiner selbst verarbeitet.

Nicht ein Spiegel der Welt ist unser Geist, sondern der Schöpfer eines Spiegels, durch welchen es ihm gelingt, den Vernunftgehalt der Dinge auf den Boden des ursprünglichen Bewusstseins im Lichte der reinen Vernunft zu reflektieren. — Hiernach erscheint das Bewusstsein als ein schöpferisches, nie versiegendes Leben. Es enthält also zuvörderst ein reiches Vernunftleben in sich selber, das aber alsdann, sobald durch Entwicklung zum Selbstbewusstsein seine Selbstthätigkeit aufs äusserste gesteigert wird, zugleich bereit ist, jeden Augenblick sich für alles verwandte Vernunftleben zu öffnen und es mit seinem eigenen Wesen zu verschmelzen.

8. Die transscendentale Methode.

Das kritische Verhalten echter Philosophie versöhnt diese hinsichtlich der wissenschaftlichen **Methode** mit dem Dogmatismus uud Skeptizismus, indem sie nur deren berechtigte Elemente sich

aneignet, das apriorische Verfahren wiederum hält die Mitte zwischen Empirismus und Nativismus als den umfassendsten Gegensätzen in den Ansichten vom **Ursprunge** der Erkenntnis sowie zwischen Rationalismus und Sensualismus als den untergeordneten Arten des ersteren Standpunktes. Auch durch das dritte Hauptmerkmal des wissenschaftlichen Philosophierens, durch das Innehalten des transscendentalen Gesichtspunktes wird eine ähnliche Vermittelung bewirkt, nämlich die Aussöhnung zwischen Spiritualismus und Materialismus, dadurch dass die Schroffheiten beider vermieden werden und ein vorsichtiges Urteil über den **qualitativen** Grund-Gehalt alles Seins gefällt wird.

Transscendental soll der Philosoph verfahren, indem er die Erfahrung nicht überfliegt, sondern nur die ursprünglichen Grundlagen dieser selbst aufsucht. Wir haben schon an früherer Stelle auf die Bedeutung solcher Forderung hingewiesen. Hier sind aber noch einige nähere Bestimmungen nötig, die erst jetzt gegeben werden können, nachdem die eigentümliche Aufgabe der Philosophie ausführlich dargelegt ist.

Zuvörderst droht gerade dem Philosophen die Gefahr, transscendent zu werden und dadurch einem schwärmerischen Idealismus oder in anderem Falle selbst einem phantastischen Spiritualismus, wenn nicht gar einem abergläubischen Mystizismus zu verfallen. Gilt doch dem ernsten Denker für seiend und wirklich nur ein Bewusstseinsinhalt. Ein solcher ist jedoch niemals ein blos vorgestelltes, sondern nur ein stets auch vorgestelltes Sein. Erfahrungsgemäss verlangt vielmehr alles besondere Bewusstsein eine Anregung durch etwas, das nicht blos vorgestellter Bewusstseinsinhalt ist. Vorstellungen sind entweder empirisch bestimmte Gedanken oder höchstens Momente des ursprünglichen Bewusstseins. Diese zu einem Sein an sich zu erheben, heisst, etwas Relatives willkürlich als ein Absolutes setzen, mindestens ein Accidens zu einer Substanz erheben. Dadurch entsteht der empirische Idealismus, dadurch auch Spiritualismus und Mystizismus. Wir vermögen wohl die ursprünglichen Bewusstseinselemente aus dem Erfahrungsinhalte auszulösen und müssen das thun, um die Vernunftgründe einer objektiven Erkenntnis desselben zu verstehen. Allein, wenn auch das ursprüngliche Bewusstsein als solches eine eigentümliche Wirklichkeit besitzt, so kommt solche doch nicht jenen apriorischen Elementen desselben an sich zu, die der Geist im Verarbeiten der Erfahrung erzeugt. Sie sind als wirklich nur in diesem Geiste vorhanden und überdies nur in

solcher Thätigkeit des letzteren. Wird dies nicht bedacht, so wird z. B. dem Raume, der Zeit und den Kategorieen ein Sein an sich zugeschrieben, während ihre Wirklichkeit nur besteht im Leben des der Erfahrung sich bemächtigenden ursprünglichen Bewusstseins. Die Ewigkeit und Unendlichkeit dieser Vernunftthatsachen besteht gleichfalls nur in der ewigen Selbstthätigkeit des Geistes, mit welcher er sie im Zusammentreffen mit gewissen Erfahrungseindrücken stets aufs neue hervorbringt.

Ebenso wenig wie der besonnene Philosoph ein Bewusstseinsmoment für ein Sein an sich ausgeben wird, darf er umgekehrt ein Sein an sich, das er ja gar nicht kennt, in Unabhängigkeit von dem Bewusstsein als wirklich setzen. Durch solchen Materialismus verstiesse er gegen den Ausgangspunkt aller echten Spekulation, gegen die Kritik unseres Selbstbewusstseins und dessen Aussagen über die Natur alles mit Gewissheit erkennbaren Seins.

Allein in dieser Vermeidung der Klippen des empirischen oder absoluten Idealismus und Materialismus zeigt sich nur die negative Seite des transscendentalen Verhaltens. Positiv verlangt dasselbe indess noch etwas Weiteres. Wenn alle Erkenntnis und alle Gewissheit der letzteren Erfahrung voraussetzt, jene beiden aber nicht aus dieser, sondern aus einem ursprünglich Geistigen ihrem eigentümlichen Vernunftwesen nach stammen, so ist es freilich nötig, um dies zu durchschauen, die apriorischen von den empirischen Bestandteilen zuvörderst zu isolieren. Allein da nur das ursprüngliche Bewusstsein selber unmittelbar die Gewähr der Wirklichkeit in seiner Selbstgewissheit besitzt, so ist für alles andere Sein und auch für die apriorischen Vernunftformen, die es im Kampfe mit der Erfahrung schafft, die Wirklichkeit nur alsdann erwiesen, wenn seine Beziehung zur Erfahrung im besonderen dargethan und es durch solche Bewährung in ihr bestätigt ist. Es muss mithin durch Darlegung der Anwendung, welche die apriorischen Vernunftthatsachen auf den Inhalt der Erfahrung finden, gezeigt werden, wie derselbe gerade durch sie am besten oder sogar allein durch sie in der Eigentümlichkeit seines Daseins begriffen und erklärt werde. Solche transscendentale Deduktion bezeugt also, dass die Ergänzung des besonnenen Idealismus in einem empirischen Realismus, der den besonderen Vernunftthatsachen objektive Gültigkeit nur in Anwendung auf die Erfahrung zugesteht, zu finden ist. Der mit diesem Realismus vereinbare Idealismus ist nicht transscendent, weder empirisch noch absolut, sondern transscendental.

9. Der subjektive Anteil des Geistes an allem Erkenntnisinhalt.

Hiermit sind die drei Hauptanforderungen, deren Erfüllung unerlässliche Bedingung für jede philosophische Methode von wissenschaftlichem Charakter ist, in allen Hauptpunkten bezeichnet. Das Ergebnis derselben stellt sich kurz und prägnant in der Überzeugung vom subjektiven Anteile des Geistes an allem Erkennen dar. Dieselbe lässt sich bündig dem naiven Realismus gegenüber auf folgende fundamental-kritische Weise ausdrücken.

Eine kritische Selbstbesinnung auf den Inhalt unseres Bewusstseins lässt eben dies als das Medium jedweder Erkenntnis und alles Seins, wovon wir ein Wissen zu haben meinen, erscheinen. Versetzen wir uns selbst in der Erinnerung auf die unterste Stufe der Erkenntnis zurück! Sie besteht in einem Wahrnehmen von Gegenständen. Allein selbst diese Gegenstände, die das naive Bewusstsein absolut ausser sich selbst in Unkenntnis über die reiche Arbeit und die mannigfachen Schlüsse, durch welche es dieselben als etwas von seinem Ich Unterschiedenes auffasst, sind keineswegs das an sich, wofür sie erscheinen. Das gilt sogar von ihrem zuvörderst und in der Hauptsache blos sinnlich aufgefassten Wesen. Der Strom rauscht nicht an und für sich. Er thut es nur für ein Ohr, das ihn hört. Lediglich die Meinung des kindlichen und ungeschulten Denkens ruft den Wahn hervor: der Himmel an sich ist blau, der Schnee weiss, der Rappe schwarz, der Hund in der Bewegung, die Sonne feuerleuchtend. Alle diese Eigenschaften und Thätigkeiten kommen nicht diesen Gegenständen an und für sich zu, sondern nur ihren Eindrücken auf unsere Sinne. Nur der Irrtum des naiven Realisten lässt diesen in der Täuschung befangen, in welcher er glaubt, dass die Beschaffenheit jener Gegenstände unabhängig von unserem Bewusstsein sei, dass es folglich gleichgültig sei für die Bläue des Himmels, die Schwärze des Rappen, die Bewegung des Hundes, ob unser Auge die Gegenstände, denen sie zugeschrieben werden, sieht oder nicht sieht. Wer noch diesen Standpunkt einzunehmen vermag, der ist der Ansicht: Ohne dass ihn jemand höre, rolle der Donner, oder: der Sturm brause dahin, auch falls das Ohr keines vernünftigen Wesens sein Brausen vernähme.

Wer aber auch nur einen wesentlichen Schritt weiter thut und sich die bekannten Ergebnisse der hier in Betracht kommenden Erfahrungswissenschaften, der Psychologie und Physiologie vergegenwärtigt, der sagt: Jenes Weltbild ist Folge einer irrigen

Vorstellung, es ist bei seiner Auffassung getrübt. Ohne ein hörendes Ohr braust kein Sturm, ohne ein solches schweigt der Donner des heftigsten Gewitters, und ebenso zucken dessen Blitze farblos, falls kein Auge sie sieht.

Schon der bescheidenste philosophische Blick führt aber zu noch höherer Steigerung des subjektiven Anteils. Dieser liegt für denselben nicht mehr in der blossen psychischen und physischen Organisation des Individuums, sondern in der lebendigen Wirksamkeit des Ichs, das sich beider bedient und Zentrum der ersteren ist. Kein Ohr und kein Auge hört als solches, sondern nur irgend ein Ich, ein bewusstes Wesen vermittelst dieser Organe und der für ihre Reize empfänglichen Seelenkräfte.

Der kritische Philosoph jedoch vollendet den Hinweis auf die Bedeutung des Subjektiven in der Erkenntnis, indem er die universelle Natur desselben da, wo es in seinem reinen Vernunftwesen hervortritt, betont. Gewiss bestreitet er nicht die Abhängigkeit der Gegenstände von der Natur des sie auffassenden Ichs. Die Differenzen über die Wirkungen von Eindrücken derselben Objekte auf verschiedene Subjekte bestätigen das hinlänglich. Allein so steht die Sache nicht immer und so liegt es nicht in jeder Beziehung. Der Umstand, dass oftmals eine Sicherheit darüber für uns besteht, es werde nicht blos an der Natur des Ohres und der Seele dieses oder jenes Individuums noch auch blos an der Natur dieser oder jener Reihe von gleichartigen Individuen, sei es der Menschen oder selbst niederer Geschöpfe, etwa der Hunde liegen, dass die Rose für ein sie auffassendes Bewusstsein rot, das Veilchen aber blau erscheint, will doch auch erwogen sein. Die Abhängigkeit der Gegenstände von dem Ich, das sie auffasst, bedeutet also noch nicht ohne weiteres eine Trübung oder Verhüllung ihres Wesens oder gar eine willkürliche Entstellung desselben. Durchaus halte ich sogar an der Überzeugung fest, es werde bei vernunftmässig organisiertem Bewusstsein einem wie dem anderen auf gleiche Weise die Rose rot, das Veilchen blau, der Donner rollend erscheinen. Ja, wer selbst dies in Frage stellen sollte, der würde entweder alle Wissenschaft und damit Thatsachen wegleugnen, anstatt sie zu erklären, oder er würde doch zugeben müssen, dass die mathematischen Wahrheiten Gesetze enthalten, die nicht nur für eine Art von vernünftigen Wesen, sondern für alle und noch dazu stets und überall Geltung beanspruchen. Gerade dieser Sachverhalt ist nicht anders denkbar als nur so, dass in dem Bewusstsein der Quell einer über die Natur seiner einzelnen Träger und deren

ieweilige Lage hinausführende, ihnen gegenüber selbständige Wirklichkeit und Vernunftbasis zu erblicken ist. Das vernünftige Ich-Bewusstsein in seiner reinen und universell gültigen Natur ist es, durch welches allein die von der zufälligen Erfahrung unabhängige und der Bestätigung durch sie entratende Generalisation des einmal Geschehenen bei Entdeckung der mathematischen Wahrheiten sich erklärt; eben dasselbe ermöglicht die Behauptung ihrer objektiven Gültigkeit sowie eine Auffassung jener gesehenen, gehörten und andern Eindrücke, die sich der Objekte in ihrem sich gleichbleibenden und allgemeingültigen Werte trotz aller Abhängigkeit von der Natur des Subjekts bemächtigt.

An den Ohren und Augen, überhaupt an den Sinnesorganen, nicht minder an den Subjekten, sofern sie rein empirisch bestimmte Bewusstseinszentren sind, haften vielerlei zufällige und individuelle Eigenheiten. Dieselben würden verhindern, dass die jenen zu Teil gewordenen Erregungen und Reize sich je in wesentlich gleichartige Eindrücke des Bewusstseins umzusetzen vermöchten, läge nicht in diesem selbst die Fähigkeit, das Allgemeingültige und Notwendige denselben zu entnehmen. Dies aber setzt eine dem Subjekt mit den Objekten gemeinsame Vernunftgrundlage alles Seins voraus. Wie es im Ich ein Moment des Bewusstseins ist, das dieselbe zum Ausdrucke bringt, so wird etwas Entsprechendes auch in den als Dingen aufgefassten Erscheinungen schlummern und die Ursache ihres uns zugänglichen Vernunftwesens sein. Was in solcher Selbstbesinnung des Menschen zum Selbstbewusstsein gelangt, zu einem Wissen des Ich um sich selbst und um den Vernunftgehalt seiner empfangenen Eindrücke, kann nur beruhen auf einer derartigen ursprünglichen Beschaffenheit desselben, durch die es unmittelbar als Ausdruck eines universell gültigen Seins sich bekundet und als Repräsentant eines solchen dasteht.

Es ist nur der Irrtum der gewöhnlichen Lebensansicht wie eines unkritischen Dogmatismus, dass die bewegte, farbige, klingende und als solche angeblich ganz ausser uns liegende Erscheinungswelt fertig und unabhängig von uns bestände. Dann würden wir sie als etwas Fremdes bei der Erkenntnis in uns aufnehmen, wie der Spiegel seine Bilder. Dem ist nun aber nicht so. Vielmehr hat sich gezeigt, dass je mehr Gewissheit unsere Erkenntnis enthält, um so mehr unser Geist und Bewusstsein in den gewussten Dingen steckt. Ja, sofern unser Wissen den Anspruch erhebt, eine irgendwie rein vernünftige, streng allgemein gültige und unbedingt notwendige Auffassung der Welt erreicht zu haben,

steckt unser Ich sogar mitten in dieser, oder um es noch richtiger auszudrücken: es ruhen beide, die Welt und unser sie vernünftig auffassendes Ich, auf einer universell gültigen geistigen Grundlage, aus welcher sie hervorgegangen und über welche unser zum Selbstbewusstsein entwickeltes Ich mit seinesgleichen sich zu verständigen vermag.

Diese Vernunftgrundlage bekundet sich, wie schon früher angedeutet, in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen von seiten der Sinne, in substantiellen oder accidentellen, kausalen und zweckvollen Beziehungen von seiten des Verstandes. Wird durch solche die Erkenntnis der Erscheinungen in notwendiger und allgemeingültiger Weise bedingt, so sind z. B. bestimmte räumliche und zeitliche Anordnungen, sowie gewisse Merkmale accidenteller Beschaffenheit und wieder andere Zeichen eines kausalen Zusammenhangs sowie einer zweckmässigen Bedeutung der Grund dafür, dass wir eine bestimmte Art von Eindrücken als Schall, eine andere als Luft erkennen. Luft und Schall sind also unsere Empfindungen d. h. Eindrücke, die zum besten Teile und ihrem vernünftigen Wesen nach in unserem vernünftigen Ich gegründet sind. Sie sind in der Hauptsache Lebensakte des für sich seienden, fühlenden und sie begehrenden Wesens, zu denen letzteres freilich von aussen angeregt wird, die es aber in sich erzeugt und die ausser ihm, nämlich ausserhalb der durch es selber repräsentierten Vernunft, die in allem Sein für das Wesentliche gelten muss, nicht vorhanden sind. Alle jene Eindrücke müssen vielmehr schon als solche und um wahrhaft lebendig zu sein, bezogen werden auf die ursprüngliche Einheit unseres Bewusstseins in seinem vernünftigen Wesen und kommen durch unser Selbstbewusstsein oder doch durch seine beständige Grundlage erst völlig zu stande. Die urgewisse Thatsache ist auch hiernach abermals unser Selbstbewusstsein; dies ist das allerwirklichste, was es für uns giebt.

Dies Ergebnis einer Selbstbesinnung, wie sie Voraussetzung für jedes wissenschaftliche Philosophieren bildet, bekundet also die Selbständigkeit des Bewusstseins in seinem reinen ursprünglichen Wesen und, da es den Quell der Gewissheit in aller Erkenntnis ausmacht, so erscheint es in dieser gegenüber ihren Erfahrungselementen als der Hauptfaktor.

II. Die Ethik im Verhältnis zur grundlegenden philosophischen Selbstbesinnung.

Wenn die in der hiermit abgeschlossenen Reihe von Beobachtungen gewonnenen Einsichten den Ausgangspunkt für jede einzelne philosophische Disziplin bilden müssen, so erweisen sie sich zumal für die Ethik als besonders fruchtbar. Diese sollte ja die Vernunftgesetze der Freiheit ergründen. Sie tritt, sobald sie nur der grundlegenden philosophischen Selbstbesinnung und Kritik des Selbstbewusstseins inne geworden ist, an diese Aufgabe heran mit dem Bewusstsein, dass der menschliche Geist in seinem ursprünglichen Wesen selbständig aller Erfahrung gegenübersteht. Dies Bewusstsein ist kein Vorurteil, sondern eine in eminenter Weise kritisch begründete Ueberzeugung. Die Kritik des Selbstbewusstseins überhaupt hat sie erwiesen. Hier aber handelt es sich nicht mehr um dies im allgemeinen, sondern um das sittliche Selbstbewusstsein ganz speziell. Auch dies ist zuvörderst ein Komplex von Erfahrungs- und Vernunftbestandteilen. Wenn Philosophie schlechthin als Wissenschaft der Gesetze des Vernunftlebens überhaupt zu bezeichnen war, so ist die Ethik insonderheit Wissenschaft der Gesetze des sittlichen Vernunftlebens.

Die Erscheinungen desselben sind, worauf bereits mehrfach hingewiesen wurde, in ihrer Eigenart erst dem entwickelten Bewusstsein zugänglich. Auch das wurde schon hervorgehoben, dass sie Gegenstand einer Wissenschaft sind, deren Selbständigkeit wegen der überaus eigentümlichen Gesetzmässigkeit, denen ihre Objekte unterliegen und die auch eine eigentümliche Methode erfordern, ganz ausser Zweifel steht. Warum jedoch diese letztere spezifisch philosophischen Gehaltes in prägnantem Sinne ist, das erklärt sich erst jetzt, wo wir jene Gesetzmässigkeit und die von ihr bestimmten Objekte im Lichte der grundlegenden philosophischen Selbstbesinnung und ihrer Ergebnisse betrachten können. Die Selbständigkeit des Geistes, die wir in der Kritik des Selbstbewusstseins kennen lernten, erscheint nämlich hier auf einer Höhe, welche eben dasjenige ist, worin wir den Ursprung der Willensfreiheit des Menschen zu suchen haben.

1. Die Grundrichtungen des ursprünglichen Bewusstseins.

Das ursprüngliche Selbstbewusstsein in seinem konstanten Vernunftwesen, auf welches als auf den Quell alles echten Seins

und aller Gewissheit über dasselbe jene Selbstbesinnung hinführte, bekundet sich als ein reiches und mannigfaltiges Leben in sich selber. Schon der Umstand, dass das Bewusstsein dem isolierenden und abstrahierenden Verfahren, das zu jeder wissenschaftlichen Erfassung von besonderen Bereichen des Daseins nötig ist, ursprüngliche Schranken in Raum, Zeit, Kategorieen und anderen Vernunftformen gegenüber stellt, ist ein Beweis der selbstthätigen und schöpferischen Gestaltungskraft desselben vermöge einer bedeutsamen Mitgift, mit welcher unseren Geist der Urquell aller Vernunft ausgestattet hat. Dabei haben wir indess das ursprüngliche Bewusstsein nur in einer Hinsicht und von einem Gesichtspunkte aus kennen gelernt. Denselben gab uns an die Hand die zur Kritik des allen einzelnen Wissenschaften gemeinsamen Verfahrens auffordernde und von diesen als solchen nirgend erklärte Thatsache ihrer eigenen Existenz. Das Interesse, das uns hierbei leitete, war der Bewusstseinsinhalt. Wir gingen aus von dem Objekt, und die Kritik auf Grund einer Selbstbesinnung über die Gewissheit der Erkenntnis fragte nach der Möglichkeit, sich eines solchen zu bemächtigen. Das solcher Prüfung sich darstellende Grundverhältnis des Selbstbewusstseins, ja des Bewusstseins überhaupt, war das von Subjekt zu Objekt. Dies Grundverhältnis zeigte sich als etwas, das von der Natur des Bewusstseins in seinem ursprünglichen Wesen untrennbar ist; es war jedoch zunächst nur einseitig aufgefasst und doch fordert die charakteristische Natur desselben noch etwas ganz Anderes. Denn, wenn dieselbe darin besteht, dass das Bewusstsein zur Selbstprüfung getrieben wird, sobald es sich voll und ganz seines eigentümlichen Wesens im Laufe der Erfahrung und nach wissenschaftlicher Bewältigung der mannigfachen Daseinsbereiche dieser letzteren inne geworden ist, und wenn noch dazu solcher Selbstkritik ein Halt geboten wird durch das eigene Wesen des ursprünglichen Vernunftbewusstseins, so kann als charakteristisches Merkmal der unserem Ich zugänglichen Grundthätigkeit desselben nur gelten die Fähigkeit, sich reflexiv, nicht transeunt zu verhalten. Denn allerdings erwies sich das Bewusstsein in seinem durch Selbstbesinnung entdeckten ursprünglichen Bestande, wenigstens in Vergleich mit allem Übrigen, was wir als seine besonderen Erscheinungen für und durch dasselbe vorfinden, als eine allem mannigfaltigen Erfahrungsdasein vorauf liegende Vernunftthatsache. Aber da diese trotz solcher Beständigkeit den besonderen Eindrücken und Erfahrungen gegenüber und bei all' ihrer Festigkeit sich andrer-

seits als etwas von Haus aus Thätiges und Lebensvolles kundthut, so wird ihre Wirksamkeit d. i. das Leben unsers Geistes ganz ursprünglich und gemäss seiner eigensten Natur in einer Selbstbehauptung seines reinen und von den Erregungen durch Anderes unabhängigen Wesens bestehen müssen. Erweist sich die Beziehung von Subjekt zu Objekt einer kritischen Selbstbesinnung als die Grundvoraussetzung für alles .entwickelte Selbstbewusstsein und für alle Arbeit, die zu letzterem führt, so kann nur in einem Drange, diese Beziehung auszufüllen, die Urthätigkeit des Bewusstseins wurzeln. Die Fähigkeit, sich im Thun und Wirken vollkommen auf sich selbst zu richten und sich zu sich zurückzuwenden, ist mithin das Auszeichnende des ursprünglichen Bewusstseins und seines reinen Vernunftlebens. Das Vermögen, des Ertrags seiner Wirksamkeit sich voll und ganz erfreuen zu können, dieselbe nie blos an anderes entäussern und dadurch stets einen Verlust der eigenen Natur erleiden zu müssen, ist ein Vorzug des Geistes und seines rein vernünftigen Wesens. Nur geistige Kräfte erschöpfen sich daher nicht, nur sie besitzen eine Fülle ewigen Lebens, nur ihr Leben bereichert sich eben dadurch, dass es sich ausströmt. Denn dieses Ausströmen ist stets zugleich ein Zurückströmen zum Mittelpunkte des vernünftigen Ich.

Alles ursprüngliche Bewusstsein bethätigt sich demnach in einer Grundfunktion, durch welche es an und in allem besonderen Dasein d. h. der Erfahrung gegenüber seine eigene Wirklichkeit geltend macht. Dies ist die Funktion, etwas auf seine ursprüngliche Einheit zu beziehen, die zuhöchst auch allem entwickelten Urteil zu Grunde liegt und in ihm nur zu selbstbewusster Sicherheit gelangt.

Es sind aber von Anfang an drei Richtungen denkbar, nach denen hin die Thätigkeit solcher Funktion stattfinden kann. Ermöglicht doch die Fähigkeit, auf der sie beruht, ein dreifaches Verhältnis des ursprünglichen Bewusstseins zu allem, worauf es sich bezieht, sowohl zu demjenigen, was in ihm enthalten ist als auch zu dem, was zum Teil ausser ihm wirklich oder nur der Vorstellung nach besteht. Nennen wir das Bewusstsein als Träger solcher ursprünglichen Thätigkeit transscendentales Subjekt oder Subjekt schlechthin, dasjenige aber, worauf es diese seine Thätigkeit bezieht, in demselben Sinne Objekt, so stellt sich jenes dreifache Verhältnis folgendermassen dar: Es findet

entweder 1) eine Beziehung des Objekts auf das Subjekt statt d. i. eine Umsetzung des Objektiven in ein Subjektives für das Bewusstsein;

oder 2) eine Beziehung des Subjekts auf das Objekt; dann liegt eine Umsetzung des Subjektiven in ein Objektives vor;

oder 3) bleibt die Möglichkeit einer Beziehung des Subjekts auf ein Moment seiner selbst d. i. einer Auffassung des Subjektiven als ein Objektives.

Das Erste geschieht in der Grundrichtung, der gemäss das ursprüngliche Bewusstsein in der Erfahrung funktioniert als Erkenntnis-Vermögen, das zweite in der des Begehrungs- und das dritte in der des Gefühls-Vermögens.

Weil unsere Kritik des Selbstbewusstseins angeregt worden war durch das Bedürfnis, die Thatsache der Wissenschaften zu begreifen, hatte sie zunächst nur von einem Gesichtspunkte aus, von dem des Erkenntnisvermögens, uns einen Einblick in die Natur ursprünglichen Bewusstseins gewinnen lassen. Dies letztere erschien aber selbst dieser einseitigen Betrachtung so reich ausgestattet, dass wir dadurch ohne weiteres zur Einnahme eines umfassenderen Standpunktes veranlasst wurden. Von demselben aus bemerken wir nunmehr, dass wir früher uns vorzugsweise dem Inhalte oder Objekte des Bewusstseins zugewendet hatten, wenigstens hatte das Subjekt uns erst mittelbar interessiert. Jetzt, wo wir erkannt haben, dass letzteres sogar das gleichsam energischere und Hauptmoment ausmacht, ob es gleich für uns von dem anderen, dem objektiven Grundfaktor nie ganz loszulösen geht, scheint gerade das Subjekt vor allem unserer in kritischer Selbstbesinnung sich anspannenden Aufmerksamkeit wert zu sein.

Das Selbstbewusstsein hat sich ja für uns viel reicher gezeigt, als es seine Thätigkeit in der wissenschaftlichen Richtung, von der wir ausgingen, voraussetzt. Erstlich kommt erst in ihm innerhalb der Erfahrung die konstante und reine Natur des ursprünglichen Bewusstseins völlig zum Ausdruck, die ja über die beschränkte und unstete Mannigfaltigkeit der Erfahrung weit hinausreicht. Sodann aber haben wir gesehen, dass das Selbstbewusstsein, entsprechend dieser Fülle des ursprünglichen Bewusstseins, zu welchem es uns nur hinführt und welches an beständigem Wesen und Vernunftgehalt die Erfahrung überragt, auch selber viel reicher ist, als es bei denjenigen Leistungen sich zeigt, die es im Dienste der Fachwissenschaften und bei der nur durch sie angeregten Selbstbesinnung vollzieht.

Auf solche Weise entdecken wir durch die philosophisch-kritische Selbstbesinnung zwei Gebiete des Seins, welche die

fachwissenschaftliche Erfahrung unmittelbar nicht an die Hand gibt, welche ferner von selbstbewusster Thätigkeit erfüllt sind, und welche endlich erst vor der für alle Philosophie grundlegenden Betrachtung in der Eigenart ihres Vernunftwesens und als für die Erkenntnis zu erklärende Bereiche des Seins sich darstellen. Eben diese drei Merkmale sind ebenso viele Ursachen, welche es begreiflich machen, wenn wir es hier mit einer eigentümlichen Gesetzmässigkeit des Vernunftlebens zu thun haben, die aber dessen ungeachtet Sache wissenschaftlicher und sogar fundamental-philosophischer Ergründung ist.

Diese beiden Gebiete haben wir bereits bezeichnet als die dem Begehrungs- und dem Gefühlsvermögen zugänglichen Thatsachen des Vernunftlebens. Nun wird sich alsbald zeigen, dass nur die ersteren demjenigen entsprechen, was wir als Inhalt des sittlichen Bewusstseins vom Standpunkte der Erfahrung und gemäss dem vorläufigen Begriffe der Ethik bereits früher festgestellt haben. Auf die Untersuchung ihres Vernunftwesens haben wir uns also zu beschränken.

2. Erkennendes und begehrendes Bewusstsein vor dem Forum der der kritischen Selbstbesinnung.

Die philosophische Kritik des Selbstbewusstseins, die wir in Folge der Selbstbesinnung über die Natur der grundlegenden wissenschaftlichen Methode anstellten, forderte zunächst eine Prüfung der Gewissheit der Erkenntnis. Der Umstand, dass das ursprüngliche Bewusstsein mit gleicher Vernunftnotwendigkeit wie zum Erkennen auch zum Begehren und Fühlen getrieben wird, erheischt des weitern eine Untersuchung der Gewissheit der letzteren. Dem Reichtum des ursprünglichen Bewusstseins gegenüber verlangt unser philosophischer Erkenntnistrieb zu fragen, auf welche Weise das Ergebnis der Thätigkeit nach allen drei Grundrichtungen desselben etwas ist, oder zu werden vermag, was für unseren Geist und unser Ich ein unbedingt sicheres und selbstbewusstes Besitztum darstellt, also mit Gewissheit verbunden ist.

Kant trieb seiner Zeit das in ihm zuerst erwachte Bedürfnis einer echten philosophischen Vertiefung auf solche Weise zur „Kritik der reinen Vernunft", „der praktischen Vernunft" und „der Urteilskraft"; denn dieselben entsprechen in der Hauptsache den drei auch nach unserer Anschauung notwendigen Kritiken der Grundvermögen des menschlichen Geistes.

In den Inhalt der ersten haben wir soweit einen Einblick gethan, als er erforderlich war, um aus ihm die Merkmale und Grundzüge jeder philosophischen Methode von wissenschaftlichem Charakter entnehmen zu können. Davon ist nunmehr die Anwendung auf das Begehrungsvermögen zu machen.

Nur um das selbstbewusste Begehren und Prüfung desselben an der Hand der Kriterien strenger Allgemeinheit und unbedingter Notwendigkeit kann es sich hier handeln. Da ist es vor allen Dingen nötig, den Unterschied jener Funktion von der des Erkennens näher zu bestimmen.

Erkennen, Begehren, Fühlen entsprechen zwar einem dreifachen Grundverhältnis, das zwischen den beiden Gliedern alles ursprünglichen Bewusstseins möglich ist; sie selbst aber sind die Grundrichtungen, in welchen dies in der Erfahrung sich geltend macht.

Zur Reife entwickelt ist das Erkennen im wissenschaftlichen (d. i. im engeren Sinne wissenschaftlichen oder theoretischen), das Begehren im sittlichen, das Fühlen im künstlerischen Bewusstsein. Nur in diesen drei Entwicklungsstadien der Grundrichtungen werden sie in selbstbewusster Art ausgeübt. Erst hier ist eine Selbstbesinnung über ihr eigenes Wesen möglich.

3. Der spezifische Charakter der theoretischen Gewissheit.

Solche zeigte für das Erkennen, dass bei diesem erfahrungsgemäss der Bewusstseinsinhalt den Ausgangspunkt für die Thätigkeit des Geistes bildet, dass es jedesmal das Objekt als solches ist, das sein Interesse in Anspruch nimmt. Dem Subjekt gegenüber ist dasselbe etwas Fertiges, zunächst ihm irgendwie Fremdes: es ist ihm, wie man sich auszudrücken beliebt, gegeben. Jeder Erfahrungsinhalt ist nach Zeit und Raum begrenzt und in seinem Dasein sowie in seiner Veränderung bestimmt, bevor das Subjekt sich seiner bemächtigt hat. Auch als Objekt desselben zeigt er Spuren einer Natur, die zum Teil unabhängig vom Subjekt ist, ob er gleich eben nur für ein solches Objekt sein kann. Der Gegenstand muss hier erst die Sinne rühren, falls er in den Bereich des subjektiven Bewusstseins in einer für dasselbe bemerkbaren Weise gelangen soll. Die Art, durch welche das Bewusstsein sich hier unmittelbar auf Gegenstände richtet, oder die Anschauung, ist desshalb beim Erkennen stets sinnlich bestimmt. Jeder Gegenstand, der von Hause aus Erkenntnisobjekt ist, muss für ein sinnliches Objekt gelten. Aber selbst über einen derartigen

Inhalt ist Gewissheit nur zu erlangen durch Einverleibung desselben in den ewigen Gehalt ursprünglichen Vernunftbewusstseins. Fragen wir, wie Gewissheit der Erkenntnis möglich sei, so haben wir im Sinne des philosophischen Kritizismus zu antworten: Ein von Haus aus Objektives kann zu einem zugleich wahrhaft Subjektiven nur dann werden, wenn das letztere selber die Bedingungen in sich trägt, durch welche das Dasein des ersteren mit Vernunft-Notwendigkeit bestimmt wird.

Nach dieser Anschauung erzeugt sich unser theoretisches Wissen nicht blos vermittelst der Erfahrung sondern auch durch dieselbe. Lediglich seine Gewissheit, dies Moment des echten Wissens, stammt aus dem ursprünglichen Wesen unserer Vernunft und ist Grund davon, dass wir in jener einen gesetzmässigen Zusammenhang erkennen. Mit Recht sagt Zeller in dem Aufsatze „über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (Zusätze) in seinen Vorträgen, 2. Sammlung Lpz. b. Fues 1877," S. 501:... „unabhängig von der Erfahrung können nur die Gesetze sein, nach denen wir bei der Bildung unserer Vorstellungen verfahren; sie müssen es aber auch sein, weil die Erfahrung selbst nur nach diesen Gesetzen und unter Voraussetzung derselben zu Stande kommen kann."

Diese Bedingung und die Voraussetzung einer ursprünglichen Gesetzmässigkeit des Geistes ist aber erfüllt und verbürgt durch die apriorische Natur der Vernunftformen des Raumes, der Zeit und der Kategorieen, die, wie wir früher gesehen haben, der erkennende Geist im Ringen mit der Erfahrung behufs Hervorbringung der Gewissheit notwendig erzeugt.

Raum, Zeit und Kategorieen sind jedoch nur Vernunftformen, denn der Inhalt ist bei der Erfahrungserkenntnis ja gegeben, und nur durch die Verarbeitung desselben zu einem sicheren Besitze des Geistes wird ihr, falls sie den Grad wissenschaftlicher Gewissheit erlangen soll, das Gepräge der Vernunft mittels ursprünglicher, apriorischer Formen deutlich und bestimmt aufgedrückt.

Die Gewissheit der Erfahrungserkenntnis ist indess nicht blos rein formaler Natur, sondern, da sie stets auf einen sinnlichen, von dem Inhalte der menschlichen Anschauung und ihrer Anregung durch Erfahrung abhängigen Gegenstand bezogen wird, auch anthropologisch beschränkt. Nur wo diese Vernunftformen der gewissen Erfahrungserkenntnis selber wie Objekte aufgefasst und die reine ihnen entsprechende Welt der Formen,

unbekümmert um das Vorkommen in besonderen Fällen ergründet wird, entsteht eine universell-gültige, aber dafür dann auch blos formale Erkenntnis, wie die Mathematik und die Logik. Abgesehen von diesen Ausnahmen ist alle Gewissheit der Erfahrungs-Erkenntnis in angegebener Weise begrenzt. Nichts desto weniger enthüllt sich auch in ihr bereits die Hoheit und Selbständigkeit des menschlichen Geistes der Erfahrung und Sinnenwelt gegenüber von einer überaus bedeutungsvollen Seite.

Denn der kritische Philosoph ist ihr zufolge berechtigt, dies Prinzip aufzustellen: Gewissheit von gegebenen, dem Subjekte zum Teil fremden und ihm erst einzuverleibenden Gegenständen, d. h. Gewissheit der Erfahrungserkenntnis ist nur dann möglich, wird aber in solchem Fall jedes Mal auch wirklich erreicht, wenn unseren Geist als einen solchen, der streng allgemein und mit unbedingter Notwendigkeit erkennt, eben dieselben Vernunftgesetze leiten, durch deren Erfüllung das innere Band des mannigfachen Erfahrungsinhaltes in Bezug auf sein Bestehen wie auf seine Veränderungen hergestellt wird.

Diese Lehre aber ist kein subjektiver sondern ein objektiver Kritizismus. Sie ist es aus zwei Gründen. Der eine besteht in dem Umstand, dass das virtuelle Apriori einerseits über die individuelle oder blos subjektive Geistigkeit hinausführt, der andere, dass diese virtuelle Gültigkeit der apriorischen Bedingungen des Bewusstseins doch eine Eigenschaft von Thatsachen ist, die letzteres erst auf Anlass der Erfahrungseindrücke selber erzeugt, wenn auch vermöge seines ursprünglichen Wesens. Beide verbürgen uns, dass in den Dingen selber eine entsprechende Vernunft enthalten sei. Wir können daher nicht jenem subjektiven Kritizismus Recht geben, der da meint: „In der objektiven Welt, wie wir sie wahrnehmen und denken, ist alles gleichgültiges Neben- und Nacheinander." Dann wäre die Welt ein Chaos, während sie dies an sich nicht ist und nur so erscheint, sofern es noch nicht gelungen ist, ihren Vernunftgehalt zum Besitz kritischer Selbstbesinnung oder wenigstens einer vor dieser stichhaltigen wissenschaftlichen Erklärung zu machen.

Es muss mithin durchaus nicht dabei bleiben, dass wie Dr. Th. Lipps in einem seiner lesenswerten Aufsätze über „die Aufgabe der Erkenntnisstheorie" bemerkt[1]), „alles, was über die blos raumzeitliche Anordnung der wahrgenommenen und vorgestellten

1) „Philosophische Monatshefte" Bd. XVI, Heft IX S. 536; auch Bd. XVII, Heft I u. II, III u. IV, VII u. VIII.

Objekte hinausgeht, nicht diesen Objekten selbst angehören kann, sondern immer nur der Art, wie wir uns denkend zu ihnen verhalten".

Die Apriorität, vollends die virtuelle, ist Ergebniss einer philosophischen Selbstkritik, welche ganz unmittelbar unserer Selbstbesinnung die Ueberzeugung aufdrängt, dass unser Bewusstsein nur deshalb zur Gewissheit gelangt, weil es von Natur darauf angelegt ist, eine richtige Ansicht der Dinge zu ermöglichen. Sind es gleich Bewusstseinsthatsachen, durch welche allein uns die Dinge zugänglich sind, so folgt daraus noch nicht, dass sie deren Wesen verhüllen. Es ist vielmehr das Gegenteil wahrscheinlich, „wenn wir, wie Ed. Zeller sagt[1]) erwägen, dass es Ein Naturganzes ist, dem die Dinge und wir selbst angehören, Eine Naturordnung, aus der die objektiven Vorgänge und unsere Vorstellungen von diesen Vorgängen entspringen."

4. Die Gewissheit des selbstbewussten Begehrens in ihrer Eigenart.

In aller theoretischen Erkenntnis bleibt es dabei, dass die Gewissheit nur formal beschaffen ist. Ganz anders verhält es sich jedoch mit dem Begehren. Das ist erfahrungsmässig ein Bewusstsein, bei welchem das Objekt für dasselbe nicht von vorn herein, also nicht in der Erfahrung, in der es sich ja auch zuerst geltend macht, vorhanden ist. Es wird das Objekt hier vielmehr von dem Subjekte erst gesucht und die Erfahrung durch das gefundene mindestens umgestaltet, wenn nicht gar durch letzteres ganz neu bereichert. Nicht nur das Objekt als solches und sein Wesen, sondern das Dasein desselben nimmt hier das Interesse des Subjekts in Anspruch. Wenngleich auch in diesem Falle kein Wirkliches an sich geschaffen wird, so entsteht es doch wenigstens erst als Bewusstseinsinhalt und es wurde ihm entsprechend das Dasein verändert. Das Objekt des begehrenden Bewusstseins ist deshalb kein fertiger und gegebener, sondern ein aufgegebener Gegenstand. Sein Begehren ist überdies ein zum Handeln treibendes oder praktisches Bewusstsein.

Wenn das Subjekt gemäss unseren früheren Bestimmungen über seine transscendentale Natur der Hauptfaktor in allem Bewusstsein ist, wenn ihm insonderheit das thätige und energische Wesen zukommt, so gilt von seiner Erscheinung in der Erfahrung und seiner Bethätigung dieser gegenüber dasselbe. Nun vermochte schon das erkennende Subjekt, um Gewissheit zu erlangen, seine Herrschaft über die

1) „Vorträge u. Abhandlungen", 2. Sammlung, Lpz. b. Fues, S. 498.

Erfahrung, sofern diese den Fall eines Vernunftgesetzes repräsentiert, geltend zu machen; in noch höherem Maasse wird der begehrende Geist dazu imstande sein, da seine Wirksamkeit nicht durch die fertige Natur seines Objektes behindert erscheint.

Jedwedes Begehren will ein Subjektives in ein Objektives erst irgendwie umsetzen und in das Dasein einführen; in jedem Begehren liegt daher nicht nur formal, sondern auch material eine Erweiterung des eigenen bewussten Selbst vor. Vollends aber lässt sich dies behaupten von dem durch Übung erstarkten selbstbewussten Begehren. Auf letzteres allein ist ja die kritische Selbstbesinnung anwendbar. Ist es, wie wir wissen, nur durch diese möglich, die reinen und ursprünglichen Bestandteile des Bewusstseins von den empirischen abzusondern, so müssen wir auch hier mittels der Kriterien solcher Selbstprüfuug den ursprünglichen Bestand des begehrenden Selbstbewusstseins und seiner reinen Vernunftgrundlage ermitteln.

Wir haben uns also in solcher Selbstbesinnung zu fragen: Gibt es ein Objekt, das ich mit strenger Allgemeinheit und unbedingter Gültigkeit begehre oder verabscheue? Ein solches ist allerdings vorhanden. Wir nennen es das Gute und Böse. Jenes begehre ich als etwas zu jeder Zeit und unter allen Umständen Erstrebenswertes, dieses verabscheue ich in derselben Weise.

Freilich wird mir dies erst durch Prüfung meines begehrenden Selbstbewusstseins klar. Allein so wenig wie Raum, Zeit und Kategorieen deshalb, weil sie erst allmählich in das Selbstbewusstsein eintreten, aus der Erfahrung stammen, ebenso wenig darf dies vom Guten und Bösen behauptet werden. Die Erfahrung kann ja als etwas Begrenztes das Unbedingte nicht fassen. Waren schon die Bedingungen ihrer gewissen Erkenntnis apriorisch, so müssen es die des entsprechenden Begehrens um so mehr sein. Handelt es sich doch hier nicht nur um unbedingt gewisse Formen, sondern, da auch die Objekte erst durch das Bewusstsein zu erzeugen sind, um einen unbedingt gewissen Inhalt. Kein begehrtes Objekt liegt daher in der fertigen Erfahrung vor, wenigstens nicht als Objekt des Begehrens. Das unbedingt begehrte weist aber geradezu über alle Erfahrung hinaus. Das Vermögen, durch welches das Bewusstsein sich dieses Gegenstandes unmittelbar als eines Objektes bemächtigt, ist daher keine sinnliche, sondern eine Vernunft-Anschauung. Nicht nur das Subjekt, das sich hier bethätigt, führt diesmal durch die unbedingt gültige Art, in welcher es sich äussert, über die Erfahrung hinaus, sondern auch das Ob-

jekt. Ein solches von keiner Seite beschränktes Bewusstsein, wie das rein vernünftige Begehren ist, hat eben deshalb nicht blos für den Menschen Gültigkeit, sondern für jedes vernünftige Wesen. Es ist nicht **anthropologisch** beschränkt, sondern gilt **universell**, gleichwie die mathematischen und logischen Gesetze.

5. Der Ursprung der Willensfreiheit.

Der Mensch als Träger des gesamten Begehrens hat praktisches Bewusstsein; als Subjekt eines selbstbewussten und darum irgendwie vernünftigen Begehrens besitzt er einen Willen. Als Inhaber eines nach Form und Inhalt unbedingt gültigen Willens ist er ein sittliches Wesen, und da dessen Begehren eine das Dasein der Objekte bestimmende, empirisch unbedingte, auf der rein vernünftigen Natur des Bewusstseins selber beruhende und aus ihm hervorgehende Wirksamkeit von universeller Gültigkeit voraussetzt, so ist der sittliche und gute zugleich ein freier Wille.

Der letztere offenbart sich freilich erst im sittlichen Bewusstsein des entwickelten Menschen. Sein Ursprung jedoch liegt in der apriorischen Beschaffenheit des aller besonderen Erfahrung voraufliegenden begehrenden Ichs, das die Fähigkeit besitzt und sich auch von Haus aus dazu gedrungen fühlt, ein Objekt in Unabhängigkeit von der Erfahrung und sinnlichen Anschauung zu erzeugen und ihm gemäss das Objekt der letzteren zu gestalten. Wie der erkennende Geist im Ringen mit der Erfahrung aus seinem eigenen Vermögen die theoretischen Vernunftformen erzeugt, so bringt auf gleiche Weise der praktische Geist zuvörderst im Kampfe und sodann in siegreichem Erhalten die Vernunftobjekte des Guten in ihren mannigfachen Gestaltungen zu stande.

Die Hoheit und Selbständigkeit des Geistes ist hier also bedeutend gesteigert, da unser Bewusstsein in diesem Falle nicht nur Vernunftformen, sondern auch einen Vernunftinhalt in die Erfahrung einführt. Eine den Wert der Vernunftgewissheit besitzende Erkenntnis ist ein vermittelst der apriorischen Grundkraft unseres Ichs von ihm erzeugter Spiegel jener Dinge, die als Objekte auf Anlass der Erfahrung in sein Bewusstsein gefallen sind. Bei einem den gleichen Wert in Anspruch nehmenden Begehren erweist sich der Geist als ein Schöpfer der Dinge selbst, sofern sie zum Spiegel seines rein vernünftigen Willens gestaltet werden. Das Bewusstsein bestimmt hier das Dasein der Dinge zwar nicht schlechthin, aber doch in seinem sittlichen Gehalte. Ein solcher wird in dem Dasein erst durch den Willen hervorgebracht

und zwar nach dem Musterbilde eines Vernunftinhaltes, den unser Bewusstsein freilich nicht erzeugt, aber doch in Unabhängigkeit von der Erfahrung durch reine Vernunftanschauung auffasst und den es auf solche Art sich auch ganz allein durch sich selber zum Objekte gestaltet. Das praktische Bewusstsein fordert uns auf etwas hervorzubringen, das als solches in der Erfahrung von Haus nicht vorhanden ist, wodurch diese aber unserer Vernunft gemäss umgestaltet werden soll. Hier fehlt zwar ein sinnlicher Inhalt und darum ist dessen Wesen auch nicht nach Art der Erfahrungserkenntnis zu begreifen; dafür aber tritt der Gegenstand des Bewusstseins uns in einem Anschauungsvermögen entgegen, das selber ganz unmittelbar eine über die Individualität hinausführende Wirklichkeit, die schlechthin gelten soll, verbürgt. Das Objekt wird ja von Haus aus hier durch das Bewusstsein selber als solches hervorgebracht, ihm nicht erfahrungsgemäss gegeben. Es ist deshalb auch gar nicht irgendwie seitens der Anschauung bedingt, wie es die Objekte der Erfahrung durch Raum und Zeit sind. Die Anschauung selber wirkt hier vielmehr auch schon hinsichtlich des Bewusstseinsinhalts schöpferisch, zwar nicht so, dass sie denselben in seinem absoluten Wesen, sondern nur als ihr Objekt hervorbringt. Nicht blos die Anschauung selber in ihrer sich stets erneuenden Gestaltung als Thatsache des reinen Bewusstseins, sondern auch ihr Ergebnis, das ja dem Inhalte, den sie ergriffen hat, entsprechen muss, ist mithin weder zeitlich noch räumlich bedingt. Die Bedeutung der Begrenzung nach Zeit und Raum schwindet auch für den Inhalt dieser Anschauung und weicht der Form des Unbedingten, unter welcher er aufgefasst wird.

6. Die praktische Vernunft-Anschauung und das unbedingt Sein-Sollende als Quell von Normalgesetzen.

Die sinnliche Anschauung fasst ihren Inhalt als in Raum und Zeit begrenzt auf, obwohl diese Formen selbst unbegrenzte Vernunftthatsachen des Bewusstseins sind, die Vernunft-Anschauung jedoch kennt keinen beschränkten Inhalt. Denn derselbe ist von so unbedingter und rein vernünftiger Natur wie das geistige Vermögen, das ihn von der Erfahrung aus anschaut. Aber eben weil er von dieser aus nur angeschaut, in ihr aber nicht seinem Wesen nach ursprünglich enthalten oder gar erschöpft ist, und zwar mindestens ebenso wenig wie die reine Natur des Bewusstseins, so stellt er sich diesem letzteren im Verhältnis zum Dasein als das diesem Entgegengesetzte und, da er doch Wirklichkeit

auch in ihm erhalten soll, als das Seinsollende dar. Dies bedeutet aber nicht blos das, was zu einer zukünftigen oder anderen Zeit sein soll, sondern das schlechthin Gültige. Im Unterschiede von einem blos Zukünftigen oder nur noch nicht Vorhandenen und darum nur in einem besonderen Falle erst zu Vollführenden hat dies Soll den Charakter eines unbedingt Vernünftigen, das aller Erfahrung gegenübertritt, eines Seins von unbedingter Geltung für unser vernünftiges Thun. Dies Seinsollende hört also nicht auf ein solches zu sein dadurch, dass es realisiert wird. Es besteht seine Gültigkeit auch noch, wenn es vollzogen ist. Oder wäre nicht selbst da, wo alle gerecht handeln, die Gerechtigkeit immer noch das, was sein soll? Doch gewiss. In dem „Seinsollenden" wird deshalb nicht das verhältnismässig zufällige Moment eines blos zur Zeit noch nicht Erreichten vorgestellt, sondern etwas jederzeit Gebotenes und doch nie ganz Erreichbares. Es ist das Normale, welches als rein Vernünftiges und zugleich als zu bewirkendes Objekt ein Gegenstand des praktischen Selbstbewusstseins wird und diesem für ein rein Vernünftiges allen Erscheinungen des besonderen und erfahrungsgemässen Daseins gegenüber gilt, mag es in letzterem nun noch g ar nicht oder doch schon nach einer oder der anderen Seite hin hervortreten. Für unser wollendes Ich speziell liegt in jenem „Soll" eine innere Forderung, die einer Wirklichkeit höherer Ordnung, die weder zeitlich noch räumlich bedingt ist, entstammt. Es ist in ihm kein äusseres Ziel angeschaut, sondern eine unvergängliche innere Bestimmung, eine sittliche Aufgabe, die stets bleibt, weil sie hervorgeht aus dem ewigen Vernunftgrunde des sittlichen Menschenwesens und dem geistigen Quell der für seine Entwicklung in der Erscheinung geltenden Gesetze. Weil jeder Mensch die Vernunftanschauung des Seinsollenden besitzt, so steht bei allem Zweifeln über gut oder böse doch das E i n e für ihn fest: das Bewusstsein der Verbindlichkeit dem Guten gegenüber. Im Urteile darüber, was unter besonderen Umständen gut oder böse sei, kann jeder irren; aber der unbedingte Wert des Guten selbst wie die unbedingte Verwerflichkeit des Schlechten ist allen selbstbewussten Menschen zweifellos gewiss. Dies Urteil, welches an die Handlung den Maassstab unbedingter Wertschätzung, unabhängig von der besonderen Lage des Urteilenden und des Handelnden anlegt, beruht auf der ursprünglichen Vernunft-Mitgift des Gewissens, als der reinen Vernunftanschauung des praktischen Bewusstseins. Durch dieselbe bemächtigen wir uns jener sittlichen Objekte die

unserem Willen Aufgaben zu lösen stellen, deren Erfüllung er einen unbedingten Wert zuschreibt.

Das Gewissen verknüpft uns auf diese Art unmittelbar mit dem Inhalt eines übersinnlichen Seins und verbürgt uns dessen Wahrheit so gewiss, wie es bei dem besonderen Inhalte des gegebenen Daseins nur mittelbar durch Aufnahme desselben in den Rahmen jener Vernunftformen geschieht, welche die Sinnlichkeit und der Verstand hervorbringt.

Für das, was sein soll, in jenem unbedingten, nicht blos zeitlichen Sinne fühlen wir daher von Haus aus uns verantwortlich. Wir können es vollbringen, weil wir es als eine von unserer geistigen Natur untrennbare Bestimmung anschauen. Denn diese Anschauung ist ihrem Wesen nach rein vernünftig und kann daher nichts Unausführbares gebieten. Sie gibt uns eine sonst versagte Macht; denn sie erweitert in sittlicher Hinsicht unser im übrigen empirisch beschränktes Ich, unsere Individualität, zur Universalität eines Wesens, das mit einer Seite desselben ursprünglich dem Reiche der reinen Vernunft angehört. Ein Unterlassen oder gar eine Verletzung desjenigen, was das Gewissen fordert, fühlen wir als Schuld. Gegenstände von Handlungen, die wir ansehen als etwas, das in solcher Weise von unserer unbedingt für sie massgebenden und bestimmenden Vernunft abhängig ist, sind eben nicht blos gegebene Thatsachen für unser Erkennen, sondern Aufgaben für unser Wollen. Ihren Inhalt nehmen wir nicht nur als etwas hin, dessen Dasein von unserem Zuthun unabhängig ist, sondern wir beurteilen seine Vernünftigkeit und machen diese zum Objekte unserer Wertschätzung. Wir sehen uns hier also einer Welt gegenüber, deren Bestehen irgendwie von unserem Selbst abhängt, deren Dasein etwas ist, was von einem Eingriffe unseres Bewusstseins, darum von seiner praktischen Natur oder seinem Willen abhängig ist. Solche Objekte setzen daher ein ganz ursprüngliches Verhältnis zu dem Urgrunde unseres Ichs und seiner Vernunft voraus.

So geschieht es, dass sie unsere selbstbewusste Betrachtung sogar zu einer eigentümlichen Beurteilungsart, nämlich zu der, die unter dem Gesichtspunkte der Wertschätzung stattfindet, auffordern. Ein Werturteil ist aber als solches nur mittelbar, nicht von Haus aus ein Erkenntnisurteil. Zu solchem wird es erst in der selbstbewussten wissenschaftlichen Betrachtung, die hier von Anfang an eine philosophische ist und deren Gesetzmässigkeit in diesem Falle den eigentümlichen Charakter des „Seinsollenden" an sich trägt.

Es ist aber wohl zu beachten, dass diese Vernunftgesetzmässigkeit nicht ausserhalb der Thatsachen steht, von denen man sagt, dass sie ihrer Herrschaft unterworfen seien; sie liegt vielmehr nur ausserhalb der sinnlichen und empirischen Beschaffenheit derselben. Nur diese letztere ist von einer solchen Bestimmung und Notwendigkeit abhängig, welche in der gleichförmigen Weise besteht, mit der die Thatsachen selber erfolgen und welche also deren eigene Natur ausmacht. Naturgesetze finden daher ausnahmlos in der Erfahrung statt, Normalgesetze aber können in dieser unerfüllt sein. Sind sie jedoch auch in ihr erfüllt, so besteht hier wie in dem Gebiete der reinen Vernunft ihre Gesetzmässigkeit auch nur in den Gestaltungen oder Thatsachen, die ihr unterworfen sind.

Auch das Seinsollende gründet sich auf ein Sein, aber freilich auf eine Vernunft-Wirklichkeit. Diese steht der Erfahrung in ursprünglicher Selbständigkeit gegenüber und tritt überdies durch den Willen an den Menschen mit der Forderung heran, ihr auch in der Sinnenwelt mehr Raum zu verschaffen. Daher erscheint sie der letzteren als solcher fremd und zugleich wie eine autoritative Macht, während ihr Recht auf keinen persönlichen sondern Vernunft-Ansprüchen beruht.

Der Umstand, dass es eine Reihe von Erfahrungsthatsachen gibt, ausserhalb deren die Normalgesetze bestehen, ist etwas Zufälliges an letzteren; sind sie doch in anderen erfüllt und in diesen haben sie ja vollends Geltung. Charakteristisch für die Normalgesetze ist mithin nicht ihre ausserhalb, sondern nur ihre unabhängig von den Erfahrungsthatsachen vorhandene Wirklichkeit und Gültigkeit. Hiernach muss die Unterscheidung zwischen normativen und Natur-Gesetzen aufrecht erhalten werden, und es lässt sich das spezifische Wesen des Seinsollenden nicht wegdisputieren durch Bedenken, die den Kern der Sache so wenig treffen wie die von Dr. Th. Lipps in dem ersten seiner Aufsätze über „die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundtsche Logik" (in den „Philos. Monatsheften" Bd. XVI, Heft IX S. 529). Nicht in dem Unerfüllt-**Sein**, sondern in dem Unerfüllt-Sein-**Können** liegt das Charakteristische der Normalgesetze, allein auch dies nur im Verhältnis zu den Naturgesetzen. Ja, der Begriff des Normalen scheint besonders geeignet, gerade das reine und vorempirische Wesen der zum Wollen und Handeln treibenden Vernunft in seiner Reinheit und Selbständigkeit zu bezeichnen.

Wie sehr ursprünglich der Vernunftgehalt des praktischen Bewusstseins ist, zeigt sich schon daran, dass selbst der gemeine Verstand ihn ohne wissenschaftliche Schulung zu fassen vermag. Ist derselbe doch, wie wir dargethan haben, ursprünglich kein Erkenntnis-, sondern ein Begehrungs-Objekt. Jenes wird er erst, nachdem das Erkennen sich bis zur wissenschaftlichen und philosophischen Selbstbesinnung entwickelt hat. Er ist es aber nicht von Haus aus und von sich, sondern erst mittelbar.

Die mathematischen, die logischen sowie die apriorischen Gesetze der Erfahrungswissenschaften bedürfen daher oftmals und sogar meist wissenschaftlicher Ausbildung und Vorbereitung des Geistes, um überhaupt eingesehen zu werden, obschon ihr Inhalt eben wegen seiner apriorischen Natur, sobald er auch nur ein einziges Mal verständlich geworden ist, der Bestätigung durch Erfahrung nicht bedarf.

Die Vernunftgesetze des begehrenden oder praktischen Bewusstseins und in ähnlicher Weise diejenigen des fühlenden oder ästhetischen Bewusstseins sind auch ohne wissenschaftliche Vorbereitung jedem zum Selbstbewusstsein gelangten Geiste verständlich, obschon freilich in ihrem Wesen noch unbegreiflich. Liegt doch in beiden Fällen der Inhalt im Bewusstsein selber. Er steht daher diesem näher; um ihn auffassen zu können, braucht nicht erst das von Umständen der Erfahrung bedingte Eintreten einer sinnlichen Auschauung abgewartet zu werden, sondern nur die Anregung der eigenen Vernunftanschauung zu geschehen. Diese letztere, die im Praktischen das Gewissen ist, regt sich, sobald die Freiheit selbst zu handeln erwacht ist, sogar ganz von selbst. Diese praktische Vernunftanschauung des Gewissens ist der eigentliche vorempirische Quell der Freiheit des menschlichen Willens, wie sie im sittlichen Selbstbewusstsein zur höchsten Entfaltung und reichsten Entwicklung gelangt.

8. Einige vorläufige weitere Ausblicke:

a. Die Einheit der menschlichen Vernunft und die Mannigfaltigkeit der Erfahrung.

Des Menschen Vernunft ist nur Eine. Das hat schon Kant seiner Zeit scharf betont. Gleichwohl stellte sich auch ihm wie uns in einer kritischen Selbstbesinnung eine Mannigfaltigkeit der Beziehungen derselben zu den Gegenständen dar. Es gibt z. B. Objekte, die von Hause aus theoretisch sind, nämlich die

des erkennenden Bewusstseins, und es gibt andere, die es erst hinterher werden, die des praktischen Verhaltens. Damit hing es zusammen, dass die letzteren, sobald sie in diese Lage kommen, sogleich von Anbeginn ihrer wissenschaftlichen Auffassung Objekte philosophischer und nicht empirischer Erkenntnis sind. Nun kann aber auch jedes Willensobjekt, jeder Entschluss, dadurch, dass er zur That wird, empirisches Objekt werden. Die Erfahrung, in welcher es dann vorliegt, ist aber der Inbegriff von Handlungen, welche in der Hauptsache, ihrem eigentlichen Wesen nach, wie wir später zeigen werden, nicht sinnlich wahrnehmbar sind. Letzteres ist nur möglich bei ihren äusseren Wirkungen. Diese werden als Handlungen oder Folgen des Willens im Unterschiede von Bewegungen nur gedeutet und nicht beobachtet, ausser da, wo sie Folgen der eigenen Entschlüsse des beobachtenden Subjekts und darum diesem in innerer Wahrnehmung unmittelbar zugänglich sind.

Haben wir daher bisher die Erfahrungswissenschaften den philosophischen als ein gleichartiges Ganze gegenüber gestellt, so müssen wir nunmehr das letztere in zwei wesentlich getrennte Gebiete scheiden, ein Verfahren, das durch unseren psychologischen Teil und die in ihm vorgenommene nähere Bestimmung der beiden Arten von Wahrnehmungen sich noch weiter rechtfertigen wird. Diese beiden Bereiche des Erfahrungswissens, die sich hier bereits auf Grund der charakteristischen Unterschiedenheit ursprünglicher Grundrichtungen des Bewusstseins darstellen, sind aber die der Natur- und die der Geschichtserkenntnis. Wenn die der philosophischen Theorie zugänglichen Erscheinungen zuhöchst auf apriorischen Vermögen beruhen, so gehen die Objekte der naturwissenschaftlichen Beobachtung aus Bewegungs-, die der geschichtlichen aus Willenskräften hervor. Nach den Objekten oder dem Inhalte des Wissens richtet sich aber die Methode der Erkenntnis und darum darf weder die naturwissenschaftliche Erklärungsweise für die Geschichtsforschung noch diese für jene eine Norm sein und mit ihr verwechselt werden. Die für ihre Ergebnisse mögliche Vereinigung und Vertiefung ist allein in der Philosophie enthalten, die aber ebenso sehr die Quellen ihrer Eigenart begreift und darum vor Vermischung der Grenzen der Wissenschaften warnt, die heutzutage entsetzliches Unheil anzustiften droht.

Es ist einmal eine Thatsache, der wir uns in keiner Weise zu entziehen vermögen und die selbst aller selbstbewussten Kritik standhält, dass natürliche und geschichtliche Erscheinungen für

unsere Erfahrung sich scharf gegenüberstellen. Je mehr die Erkenntnis fortschreitet, um so sicherer wird die Überzeugung, dass alle Erscheinungen in der Natur aus sich gleich bleibenden Kräften, die alle Zeit gleiche Wirkung haben, zu verstehen seien. In der Geschichte hingegen geschieht nichts in einerlei Weise, sondern in zahllosen Wandlungen. Mit jedem neuen Geschlechte von Menschen treten immer neue Kräfte in die Fortsetzung und die Entwicklung des Daseins ein. Auch diese wirken nach Gesetzen, indess nach solchen, die individuelles und persönliches Leben in sich bergen, die den Einzelnen als solchen zur vollen Geltung kommen lassen und ihn nicht als gleichförmiges Objekt mit anderen ein und derselben Notwendigkeit da unterstellen, wo es sich um die sein Wirken wesentlich charakterisierenden Merkmale handelt. Das häusliche und persönliche, das gesellschaftliche und bürgerliche, das nationale und religiöse, das wissenschaftliche, künstlerische und technische Leben bei den Völkern, ihr Verkehr, ihr Handel und Gewerbe, ihre Sprach- und Sittenbildungen, ihre Gewohnheiten und Handlungsweisen sind etwas, das in jeder Periode der Geschichte in unendlichen Abweichungen sich geltend macht. Wenn es nicht Kräfte gäbe, die nach solchen Gesetzen wirken, welche individuelles und persönliches Leben umfassen und daher in unendlichen Modifikationen sich äussern, so hätten wir keine Geschichte. Während aber Pflanzen blühen und vergehen, Tiere entstehen und sich erhalten, Mineralien krystallisieren, Weltkörper sich bewegen und zwar alle diese diess alles thun jetzt wie einst, ist das geschichtliche Leben nach allen den oben bezeichneten Richtungen hin ein in jeder Beziehung anderes geworden. So bekunden die Thatsachen des veränderlichen Lebens einen deutlichen Gegensatz zwischen Natur und Geschichte. Es ist das keine Differenz in den erkennenden Subjekten, sondern der Gegensatz beruht auf der Verschiedenheit der Objekte. „Die Natur hat keine Geschichte und die Geschichte keine Natur", sagt Fr. Harms mit Recht. Daher gewinnt auch die induktive Methode in ihrer Anwendung auf die verschiedenen Wissenschaften eine verschiedene Gestalt. Denn die Form eines Wissens ist stets abhängig von ihrem Inhalte. Die induktive Naturforschung kann mithin kein Ideal sein für die induktive Geschichtsforschung. Hat man doch mit Recht gesagt, dass die geschichtliche Induktion viel mehr dem Begriffe dieses regressiven Verfahrens dadurch entspricht, dass sie noch vielmehr genötigt ist, die Spezifikation des Inhalts der Erfahrung zu beachten als die Naturforschung, für welche keine

individuellen und persönlichen Verschiedenheiten vorliegen oder für welche das Individuelle, da sie es nur mit Erscheinungen, die aus einem Wirken nach gleichförmig waltenden Gesetzen hervorgehn, zu thun hat, stets nur eine exemplarische und keine selbstständige Bedeutung hat.

b. Das gute Recht der historischen Wissenschaft und der Darwinismus.

Vergisst man dies, so findet nur allzuleicht ein Liebäugeln seitens der Geschichts- mit den Natur-Wissenschaften statt, was denn dazu führt, dass man von dieser Seite jene zu beschämen sucht und ihnen deutlich macht, nur die Naturforschung werde mit dem Verstande, die geschichtliche mit der Phantasie hervorgebracht. So rächt es sich, wenn man übersieht, dass jede Wissenschaft eine Bedingung ihrer selbst in ihrem Gegenstande hat und darum eine eigentümliche Methode besitzt, die unübertragbar ist.

Wird gleichwohl von einer Geschichte der Natur geredet, so darf das nur in analoger Bedeutung gelten. Darwin z. B. hat nicht sowohl die Naturwissenschaft erweitert, als das Gebiet der geschichtlichen Erkenntnis auszudehnen gesucht. Der Ausdruck der natürlichen, noch mehr der der geschlechtlichen Zuchtwahl bezeugt dies vollends. Sollte diese Übertragung der Methode statthaft und nicht blos spielende Analogie sein, so würde daraus sich nicht ergeben, dass die Natur eine Geschichte ist, sondern nur, dass der Begriff der letzteren von grösserer Universalität und Ausdehnung ist als man gemeint hatte und sich nicht blos auf die Menschheit beschränkt.

Die Begriffe haften ja nicht nach sensualistischer Theorie den Dingen an, von denen sie der Geist blos abliest, sondern dieser bringt sie, freilich nur auf Anregung der gegebenen oder aufgegebenen Objekte, mittels der Freithätigkeit des Verstandes aus sich hervor. Darum haftet weder der Begriff der Geschichte blos dem Menschengeschlechte noch der der Natur nur den übrigen Dingen an, sondern beide sind beweglich und als Ergebnisse allgemeiner und notwendiger Gedanken behufs Erklärung unterschiedener Thatsachen der Erfahrung gebildet. Sie können also auch über alle einzelnen Wissenschaften und ihre Gebiete weit hinausreichen und universell gebraucht werden. Zweifellos kann sowohl der Begriff der Geschichte auf die ganze Welt angewendet werden als auch der Begriff der Natur auf den Menschen, der, nur um ein solcher zu werden, Tier sein musste.

Allein dadurch, dass die Erscheinungen, welche in einer Hinsicht als Folgen von Willlenskräften sich darstellen, in einer anderen nunmehr auch als solche von bewegenden Ursachen sich offenbaren, wird doch nicht der wesentliche Unterschied zwischen dem Bereiche der Natur und der Geschichte beseitigt, sondern nur die Bestimmung ihrer Grenze modifiziert. So universell auch beide Begriffe gelten mögen, so scheiden sie doch gemäss jenem faktisch vorhandenen Gegensatze, dessen Auffassung nur zu berichtigen ist, die geschichtlichen und die Naturwissenschaften von einander. Bilden wir doch jene Begriffe nur deshalb, weil in der That zwei Gebiete menschlicher Erfahrung vorhanden sind. Die eine ist die sinnliche Erfahrung; sie besteht in einer Sammlung einzelner Wahrnehmungen und Anschauungen. Die andere ist die praktische Erfahrung, welche in innerer Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins erlangt wird und auf unserem eigenen Thun und Handeln beruht. So gehen aus der Erfahrung der uns umgebenden Welt und aus der Erfahrung von dem eigenen Leben, Handeln und Treiben der Völker und Menschen, die beiden Hauptteile aller empirischen Wissenschaften hervor: die theoretische oder physische, sowie die praktische oder ethische und historische Erfahrung.

Ohne diese doppelte Erfahrung, welche durch des Menschen Sein selber bedingt ist, würden wir gar nicht die Begriffe der Natur und Geschichte erlangen. Wenn nun gleichwohl diese Begriffe eine universelle Verwendung zulassen, so ist es freilich möglich, dass wir dasselbe, was wir in einer Beziehung als Natur auffassen, in anderer auch als Geschichte ansehen können, und ebenso, dass wir auch als eine Natur zu betrachten vermögen, was wir sonst als Geschichte erkennen. Was wir alsdann und in solchem neuen Sinne Natur oder Geschichte nennen und hier als Natur in der Geschichte, dort als Geschichte in der Natur vorstellen, beweist also keine Identität von Natur und Geschichte, sondern ist in dem einen Falle nur ein Symptom dafür, dass schon die Natur eine Tendenz zur Geschichte besitzt, im anderen, dass diese zur Voraussetzung und hinter sich eine Natur hat. Diese letztere insonderheit würde dem besonnenen Darwinismus zu Folge erkannt werden als etwas, dass auch bestimmt ist, geschichtliches Leben zu werden. In der Natur eine Bedingung und Anlage für die Geschichte und insofern jene mit dieser in Uebereinstimmung zu erblicken, das ist ein erhabenes Ziel der Naturwissenschaften, welches diese aber nicht rein als solche, sondern eben erst durch eine philosophische Ver-

tiefung zu erreichen vermögen, indem nur letztere das Verhältnis der Natur zu dem ihr an sich fremden Gebiete der Geschichte zu bestimmen und zu deuten vermag. Der Darwinismus tritt, so angesehen, in eine ganz andere Beleuchtung; seine Hypothesen, vielfach nur spielende Analogieen, gewinnen, sofern sie mehr als dies sind, alsdann die Bedeutung, auch vom Standorte der Erfahrung her, einer Auffassung der Welt vom höheren Gesichtspunkte aus, einer geistigen und in sich zusammenhängenden Totalansicht des menschlichen Lebens und der übrigen Welt zu dienen und gerecht zu werden. Die ganze Schöpfung gewinnt alsdann innerlich und vertieft für den modernen Forscher jenes Leben wieder, das sie nur äusserlich in einer anthropomorphisierenden Mythologie hatte und dessen Verlust Schiller so herb und in klassischen Ausdrücken seines Gedichts „die Götter Griechenlands" beklagt.

c. Die Relativität aller Kausalerklärung. Materie und Geist und ihre immanenten Kräfte.

Wie es aber auch im besonderen um die Kombination, dass die Geschichte auch als zweite Natur und die Natur auch als erste Geschichte angesehen werden könne, bestellt sein mag, der Unterschied beider Gebiete bleibt trotzdem bestehen. Entsprechend diesem Gegensatze der Erfahrung gibt es darum auch zwei materiell unterschiedene philosophische Hauptgebiete: die Philosophie der Naturwissenschaften als Physik und diejenige der geschichtlichen Forschung als Ethik. Jene als Teile der Naturwissenschaften und diese als solche der Theologie sind nur entlehnte Benennungen, und ihr Inhalt wird nicht demjenigen gerecht, was ursprünglich und eigentlich Inhalt der Physik und Ethik ist, wonach jene die allgemeinen Anfangsgründe aller Erfahrungswissenschaften der Natur, diese die gleichen der entsprechenden Disziplinen der Geschichte behandeln soll.

Physik und Ethik sind also Glieder eines Gegensatzes. Dieser aber ist nur zu bestimmen auf Grund der Einsicht in das Gemeinsame, was beide voraussetzen. Alle Erfahrung, als Auffassung eines zeitlichen Wechsels und Ablaufs, ist ein stetiges Werden. Das unablässige Werden, das nicht minder in der Natur als in der Geschichte sich darstellt, zu begreifen und zu erklären, ist die Aufgabe aller Wissenschaften. Überall herrscht hier wie dort eine Entwicklung, ein unendlicher Prozess.

Wissenschaft jedoch ist nur möglich, sobald erkannt wird, dass das Werden und Geschehen, die Thatsache aller Empirie,

nicht aus sich selbst erkannt und begriffen werden könne. Das unendliche Werden, in sich begriffslos, bleibt, ob man es im einzelnen oder im ganzen, nach einzelnen Momenten oder im unbegrenzten Verlaufe betrachtet und in Erfahrung bringt, nichts als die grosse Thatsache der Welt. Um diese nicht blos sich zu überlassen und als Rätsel anzustaunen, muss sie begriffen d. h. aus ihren Bedingungen erkannt werden.

Das, wodurch das Werden bedingt wird, ist kein Werden sondern ein Sein. „Dies ist", sagt Harms, „der Beginn von aller intelligenten Wissenschaftsbildung, dass das Werden nur für uns, aber nicht an sich unbedingt ist und daher nur aus seinen Bedingungen erkannt und begriffen werden kann." Ein an sich unendliches und unbedingtes Werden, welches in der Natur und Geschichte endlos verfliesst, ist nur eine Phantasie und keine Erkenntnis. Dies ist zugleich das endgültige und feststehende Ergebnis von Kants Lehre über Raum und Zeit. In dieser ist nicht das Wesentliche das, was den Streit veranlasst, ob die letzteren beiden Formen angeboren oder erworben sind, da sie vielmehr nach Kant für apriorisch und überdies zum Teil für angeboren, zum Teil für erworben gelten müssen, sondern worauf es ankommt, ist der Umstand, dass dieselben nur Formen der Erscheinungen und nicht des Wesens der Dinge, nur Formen des Geschehens und nicht des Seins der Dinge sind. Das Geschehen ist mithin nur Erkenntnisgrund, nicht Sachgrund. Dieser liegt nicht im Werden sondern im Sein, und vollends die philosophische Erkenntnis, die in kritischer Selbstbesinnung die Grenzen der Bedeutung der im Ringen mit der Erfahrung von unserem Geiste selber, obzwar meist ohne selbstbewusste Thätigkeit hervorgebrachten Formen durchschaut, soll zum Sein vordringen.

Erkenntnisgründe stellen sich auch in allem Werden dar; sie sind aber keine Sachgründe und hören sogar auf, solche darzubieten, wenn diese Vorstellungen in blosse Vorstellungen oder in blosse Zeichen der Erinnerung an rätselhafte Dinge ausserhalb der Vorstellung verwandelt werden. Geist und Materie sind daher nicht für sich sondern nur durch ihre Kräfte Ursachen. Die Existenz, das Sein der Dinge, ist keine Ursache. Materie und Form, wie Aristoteles sagte, oder richtiger Materie und Geist sind an sich keine Ursachen. Beide aber haben eigentümliche Kräfte, wie der Gegensatz von Natur und Geschichte erfahrungsgemäss bezeugt, der jene als Substanzen, die den in diesem unterschiedenen Wirkungen entsprechen, fordert. Der

Gegensatz von Materie und Kraft beruht daher nicht auf so grundlegender Disjunction, sondern kann, wenn überhaupt, nur vom Standpunkte der Physik aus gelten, wie von dem der Geschichte der von Geist und Kraft.

Es ist möglich, weil widerspruchslos denkbar, dass wie die Form so der Geist an der Materie wechselt. Die Kräfte der Materie wechseln jedoch nicht. Bleibend sind sie mit deren Dasein gesetzt und können von ihr, dem Stoffe, d. i. dem sinnlichen Inhalte, nur mittelst willkürlicher Abstraktion losgelöst werden.

In gleicher Art wechselt im Geiste der Stoff, da er ursprünglich keinen sinnlichen Inhalt besitzt und darum die Materie seines Denkens und Wollens, Empfindens und Begehrens trotz der Beständigkeit seines Vernunftgehaltes veränderlich ist. Die Kräfte des Geistes aber sind von ihm untrennbar; sie wechseln nicht, da sie mit seinem Dasein bleibend verknüpft sind. Materie und Geist oder noch besser Stoff und Geist d. i. Sinnensein und Vernunftsein können also in einen positiven Gegensatz gestellt werden, Stoff und Kraft können es nicht. Nur die Kräfte des Stoffes stehen in einem solchen zu denen des Geistes. Scheidet man gleichwohl die Kräfte vom Stoff und vom Geist, so erhält man nur Kobolde und Gespenster, also Phantasie-Gebilde und keine Erkenntnisse.

d. Fortsetzung. Kausalität der bewegenden Kräfte in der Materie und der wollenden im Geiste. (Fr. Harms.)

Stoff und Geist sind Substanzen, die nicht für sich, sondern nur durch Kräfte wirken. Aus der Annahme, dass die Materie oder der Geist als blosse Existenzen Ursache sind, ergibt sich der Materialismus und Spiritualismus, die nur Täuschungen sind. Denn sie enthalten keine wahrhaften Kausalerklärungen. Wie leicht ist es doch, alles, wie man sich ausdrückt, auf den Stoff oder den Geist zurückzuführen und umgekehrt, diese in allem aufzuweisen. Diese Darlegung des substantiellen Zusammenhangs ist aber keine Kausalerklärung, sondern willkürliche Ansetzung des Geistes oder des Stoffes als einer Kausalität. Diese sind dann lediglich Ursachen in Bausch und Bogen. Nicht anders nennt man einen Menschen oder irgend ein Ding Ursache von etwas, indem man im naiven Verhalten darauf verzichtet, die Kraft oder Thätigkeit anzugeben, durch welche allein dieselben zu Ursachen werden. Mit Recht bemerkt Harms: „Wenn man die Materie und den Geist zu Ursachen macht ausser den bewegenden und den Willenskräften

der Materie und des Geistes und demnach alles auflöst in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, so fehlt die Bedingung, unter der überall eine Causalität möglich ist. Denn alle Causalität ist nur eine Relation und man würde Alles in blosse Relationen ohne existirende Dinge auflösen, wollte man die Lehre . . ., dass Materie und Geist Ursachen sind, gelten lassen. Die Causalreihen sind undenkbar, wenn es nur Ursachen und keine existirenden Dinge giebt, welche durch ihre immanenten Kräfte Ursache der Veränderungen, des Geschehens, Werdens und Erscheinens sind. Es folgt hieraus aber zugleich, dass alle Causalerkenntniss etwas sehr Bedingtes ist und niemals als letzte oder erste Erkenntniss gelten kann." . . . „Alle Veränderungen der Dinge, alles Werden und Geschehen ist Wirkung und niemals Ursache. Gibt man es nun auf, den blossen Fluss des Werdens und die blosse Existenz der Materie und des Geistes als eine Causalität zu denken, so bleiben nur zwei mögliche Causalitäten übrig in den bewegenden Kräften der Materie und in den Willenskräften des Geistes." . . . „Dies ist der grosse Vorzug der deutschen Philosophie seit Kant, dass sie sich aller einäugigen Philosophie [wie Jacobi sagt] entgegengesetzt hat, da sie gewahr wurde, dass es nicht nur ein zweites Gebiet der praktischen Erfahrung, welche allen geschichtlichen Wissenschaften zu Grunde liegt, giebt, sondern auch zugleich erkannte, dass die . . . Wissenschaft nicht zur Wahrheit gelangen kann, wenn sie den Vorurtheilen . . . huldigt, alle Erkenntniss blos auf die naturkundige Erfahrung gründen zu wollen." . . . „Eine wahre Causalerkenntniss . . . ist nur möglich, wenn die Erfahrung in ihrem vollen Umfange . . . gewürdigt wird. Wo sie aber auf die Hälfte ihrer selbst reducirt wird, auf die blosse naturkundige Erfahrung der fünf Sinne, gelangt sie auch innerhalb dieses Bewusstseins von sich zu keiner wahren Causalerkenntniss . . . denn so wenig wie die Materie und der Geist durch ihr blosses Sein Ursachen sind, und so gewiss alle Veränderungen Wirkungen und keine Ursachen sind, so wenig sind auch die Formen des Geschehens und der Erscheinungen, Raum und Zeit, Ursachen. Und doch kennt die empiristische . . . Philosophie keine andere . . . von Locke und Hume an bis auf die Gegenwart . . . Die gedächtnissmässige Gewöhnung in der räumlichen und zeitlichen Verbindung des Geschehens, wenn wir es in dieser Fertigkeit bis zu einer gewissen Konstanz in der Begleitung und der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen gebracht haben, diese Communio gilt ihr für ein Com-

mercium in der Causalität des Geschehens. Wo aber Raum und Zeit als Ursachen des Geschehens gelten, zu deren Erkenntniss weder Verstand noch Vernunft, sondern nur Phantasie und Gedächtniss, welche Gewohnheiten des Vorstellens erzeugen, erforderlich ist, ist dem Mirakelglauben das weiteste Feld eröffnet" . . . [Gerade dies hat auch Hume in der oben S. 4 angeführten Abhandlung übersehen.]

„Urtheil und Causalität gehören zusammen. Causalerkenntniss ist Beurtheilung des Geschehens, welche nur durch eine Intelligenz, nicht aber durch Gewohnheiten des Gedächtnisses in der Association der Vorstellungen erlangt werden kann."

„Bewegende Kräfte können die Dinge . . . nur wechselseitig gegen einander ausüben, weshalb diese Art der Causalität bedingt ist durch die Coexistenz der Dinge . . . Freilich . . . man setzt auch einen Causalzusammenhang, wo keine Coexistenz vorhanden ist und bemerkt dann nicht, dass dieser [in solchem Falle] nicht durch bewegende, sondern allein durch Willenskräfte stattfinden kann. So nimmt man einen Causalzusammenhang an zwischen den verschiedenen Perioden des geschichtlichen Lebens und betrachtet den dreissigjährigen Krieg als eine Wirkung der Reformation, oder das achtzehnte Jahrhundert als die Ursache des neunzehnten Jahrhunderts, d. h. eine Ursache annehmen, die während ihrer eigenen Dauer keine Wirkung hat, und eine Wirkung annehmen, welche, während sie stattfindet, keine Ursache hat. Das blosse Wort Causalität löst alle Räthsel, beseitigt alle Probleme des Erkennens" . . .

„In der Geschichte ist und wirkt eine andere Causalität als in der Natur und alle geschichtlichen Wissenschaften betreiben eine andere Causalerkenntniss als die Naturwissenschaften" . . . „Die Causalität des Willens ist die finale Causalität des geschichtlichen und ethischen Lebens, die Causalität bewegender Kräfte ist die physische Causalität. Erklärung aus Zwecken und Endzwecken ist Erkenntniss der Thatsachen des Geschehens aus Willenskräften. Ausser der Causalität des Willens keine Teleologie, keine finale Causalität, denn Wollen und Zwecksetzen ist dasselbe. Die finale Causalität wird doppelt aufgefasst. Sie ist entweder, wie wir annehmen, die Causalität des Willens, oder die Causalität der Ideen, Begriffe und Gedanken, welche wir überall negiren, da sie, nur insofern sie den Inhalt des Wollens bilden, Causalität besitzen. . . Dies sind regulative, aber keine constitutiven Zwecke, welche [letzteren] nur im Willen liegen, sie sind nur Erkenntniss-, aber

keine Sachgründe, sie besitzen wohl einen ästhetischen, aber einen zweifelhaften Erkenntnisswerth und können mit jeder Naturansicht, welche das Geschehen aus bewegenden Kräften erklärt, nach subjektiven Beweggründen der Phantasie und des Herzens verbunden werden. Die wahre Teleologie ist aber nicht diese Causalität von Ideen, Gedanken und Begriffen, sondern besteht allein in der Causalität der Willenskräfte des Geistes, worin Sachgründe des Geschehens und keine blosse Erkenntnissgründe, constitutive und keine blos regulativen Zwecke liegen."

---

8. Zusätze:

a. Generelle Folgerung für die Auffassung des sittlichen Bewusstseins.

Es dürfte im besondern wichtig sein darauf hinzuweisen, wie hiernach alles sittliche Bewusstsein von vorn herein auf eine nicht blos formale, sondern materiale Vernunftgrundlage gestellt ist. Auch das Gute und Böse sind Begriffe, die nicht minder für den Inhalt als für die Form des Sittlichen bedeutungsvoll werden.

Ferner ergibt sich aus unseren Darlegungen wohl eine Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis, jedoch nicht eine solche der fachwissenschaftlichen Methode noch auch des gerade dieser zu Grunde liegenden philosophischen Verfahrens. Vielmehr nimmt dieses selbst hier im Ethischen (und ähnlich liegt es im Ästhetischen) eine eigentümliche Gestaltung an, weil die Anschauung der Objekte in diesen Gebieten eine andere ist als in der Erfahrung.

Sodann begreift sich, weshalb das Sittliche und Ästhetische allein einer Normalgesetzgebung der Vernunft im strengen Sinne unterliegt. Nur das sittliche und ästhetische Bewusstsein richtet sich ja auf das, was im Gegensatz zur Erfahrung erst eine in jeder Hinsicht unbedingt gültige Aufgabe ist, was daher ein Sein ausdrückt, das nach Form und Inhalt eine Vernunftforderung ist, d. h. eine Wirklichkeit, deren Geltung in einer stets vernünftigen Bestimmung enthalten ist. Darum sind die Mathematik und Logik zwar verwandte Disziplinen, jedoch rein formaler Art und überwiegend theoretischen Charakters. Sie sind normgebend nicht für den Inhalt, sondern nur für die reinen Formen des Seins und zwar die Mathematik in Bezug auf diejenigen des zugleich in sinnlicher Anschauung Vorgestellten, die Logik für die alles blos gedachten Seins als eines solchen.

b. Quintessenz unserer Kritik über die Gewissheit der reinen praktischen Vernunft.

Wir beschliessen diesen Abschnitt, indem wir dies grundlegende Ergebnis noch ein wenig zu verdeutlichen suchen durch eine zusammenfassende

Betrachtung, die einen etwas anderen Ausgangspunkt nimmt, indem sie sich näher an die bekannte Anschauung von Kants praktischer Philosophie anlehnt. Auch knüpfen sich an dieselbe noch einige nicht unwichtige Folgerungen. —

Stellen wir uns in kritischem Selbstbewusstsein dem selbstbewussten Begehren gegenüber, so ist die Frage, die wir aufzuwerfen haben, nicht die, wie ein gegebener Inhalt mit Gewissheit von uns angeeignet und aufgefasst zu werden vermag, sondern es handelt sich darum, wie ein aufgegebener Inhalt, der als solcher noch gar kein Dasein einer besonderen Wirklichkeit und in der Erscheinungswelt hat, von uns in diesen Bereich mit klarem Bewusstsein auf eine unbedingt gültige Art eingeführt werden kann. Gesucht werden hier in Handlungen zu realisierende Normen wie dort in Erscheinungen bereits realisierte Gesetze zu finden waren. Im ersten Falle haben wir es zu thun mit erst zu vollführenden Bestimmungen des unser Thun und Handeln leitenden vernünftigen Bewusstseins, es kommt hingegen in letzterem nur an auf Aufweisung der im fertigen Dasein und in den Erscheinungen schon vollzogenen Gesetze.

Der nicht als Thatsache in der Erfahrung gegebene, sondern als Aufgabe vom Bewusstsein für dieselbe geforderte Inhalt ist im Dasein noch nicht vorhanden, er soll in einem solchen durch jenes erst verwirklicht werden. Das Bewusstsein ist hier eine praktische Vernunft und als solches ein Wille. Schon bei der theoretischen Erkenntnis müssen wir von allen empirischen Bedingungen absehen, um die den reinen Vernunftformen des Bewusstseins entsprechende Notwendigkeit im Zusammenhange der Naturerscheinungen mit wahrer Gewissheit zu verstehen. Wollen wir nicht darauf verzichten, die Handlungen in ihrer reinen Vernünftigkeit mit Gewissheit zu begreifen, so ist in gleicher Weise bei unseren Willensantrieben von allen sinnlichen und empirischen Triebfedern Abstand zu nehmen. Nur so wenigstens wird das reine Wollen als unverbrüchliche Grundlage alles sittlichen Thuns hervortreten. Dies Vertrauen ist um so gerechtfertigter, als Form und Inhalt des Bewusstseins bei ihm rein in der Vernunft liegen. Diese wird deshalb hier nicht für Andere sondern für sich selbst gesetzgebend.

Im Praktischen, wo zwar nicht ein Dasein erzeugt, aber doch ein Objekt vom Bewusstsein frei hervorgebracht und mit seinem Inhalt die Erfahrung möglichst erfüllt werden soll, kann die Gesetzmässigkeit der Dinge nicht anders vorgestellt werden als eine Autonomie der reinen Vernunft, welche durch den sittlichen Willen des Menschen sich vollzieht und in diesem ein nach Form und Inhalt schöpferisches Vermögen offenbart.

Auf solche Weise wird die Selbstbesinnung über die Natur des selbstbewussten Begehrens zugleich ganz von selbst zur Darlegung des Ursprungs der Willensfreiheit vom Standpunkt wissenschaftlicher Philosophie.

Der Mensch also, der seinem sinnlichen Wesen nach bei seiner Geburt und wie er aus den Händen der äusseren Natur hervorgeht, am wenigsten zweckmässig zur Erhaltung seiner selbst ausgestattet ist, der von Haus aus als das hülfloseste und in leiblicher Hinsicht am wenigsten vernünftig organisierte Wesen erscheint, hat seine ganze Stärke darin, dass er ideale Aufgaben erkennt. Durch das Selbstbewusstsein über dieselbe ist er sogar

Träger und Inhaber einer schöpferischen universellen Vernunft, durch die er ihr gemäss selber seine Sinnlichkeit zur Vollendung zu führen imstande ist So steht er da als ein unmittelbar mit der Vernunft verwachsenes sittliches Wesen. Als solches soll er, unbekümmert um jene Vernunft-Gesetze, die das fertige Dasein und die sich gleich bleibenden Veränderungen in der äusseren Natur beherrschen, denjenigen Bestimmungen und eigentümlichen Normen im Wollen und Handeln folgen, welche hervorgehen aus dem Wesen der mit der Sinnlichkeit noch unvermischten und von ihr ursprünglich unabhängigen reinen Vernunft. Die Gesetzmässigkeit im Handeln ist daher von ganz anderer Art als die in der äusseren Natur. Hier betrachten wir die Gesetze in fertigen Gestaltungen d. h. die Vernunft, wie sie in der Sinnlichkeit bereits verwirklicht ist oder doch unabhängig von uns und ohne unser Zuthun sich vollzieht, dort handelt es sich um Aufgaben, durch deren Lösung wir erst die Vernunft in die Sinnlichkeit einführen sollen. Die Gesetze des Handelns sind daher Freiheitsgesetze, die Gesetzmässigkeit des Wollens ist eine Selbstgesetzgebung der Vernunft, als solche also keine Willkür, die nur ein untergeordnetes Moment ihrer Erscheinung in den Entschlüssen des im Sittlichen noch nicht festgewurzelten Menschen ist, sondern eine eigentümliche Vernunft-Ordnung.

Eine Ausnahme von einem Naturgesetze würde dieses aufheben, aber ein Sittengesetz besteht auch dann, wenn es im besonderen Falle nicht befolgt wird. Es ist ein Ideal, jedoch ein solches, das durch den selbstbewussten Willen real wirkt, freilich aber nicht wie ein Naturgesetz, dem die einzelnen Erscheinungen des sinnlichen Daseins und die einzelnen Fälle des sinnlichen Geschehens blindlings unterliegen.

Und wie gemäss der Wissenschaft von der Natur das Vernünftige etwas Allgemeingültiges im strengsten Sinne ist, so muss das Gleiche gemäss der Wissenschaft von der Freiheit auch von den sittlichen Aufgaben behauptet werden. In jener, in der Naturwissenschaft, hat zumal die kopernikanische Weltanschauung uns dazu geführt, das Gesetzmässige als etwas anzusehen, was nicht nur auf unsere Erde beschränkt ist, sondern universell gilt. Hier in der Moral hat erst das vorige Jahrhundert (durch Kant) die Einsicht gebracht, dass auch das Sittliche etwas Universell-Vernünftiges ist, was nicht nur für den Menschen massgebend ist, sondern für jedes vernünftige Wesen zutrifft. Durch den Willen und an der ihn leitenden praktischen Vernunft haben wir ein Mittel, um nicht nur das fertige Dasein und die Vergangenheit mit gleichgültigen oder rückwärts gewandtem Blicke zu begreifen und ihren Gesetzen uns unterzuordnen, sondern auch ein Werkzeug, um teilnahmevoll und vorwärts schauend, unseren Vernunft-Interessen entsprechend, uns eine Zukunft verheissungsvoll selber zu gestalten und ein sittlich geordnetes Leben unserer Persönlichkeit zu unterwerfen. Darum wird es sich zeigen, dass Kant mit Fug und Recht behauptet: „. . wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, blosser Mechanismus der Natur ist, so ist Politik, die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke."

c. Spezielle Folgerungen für die Auffassung der Aufgaben von Politik und Pädagogik und ihr Verhältnis zur Moral und zur Rechtslehre.

In der That setzt alle „praktische Weisheit" und Politik die Selbstgesetzgebung der Vernunft und Freiheit voraus. Wenn wir nicht die Überzeugung hegten, die Zustände der menschlichen Gesellschaft den Tücken einer blos naturgemässen Entwickelung entreissen zu müssen, wenn wir nicht glaubten, dass hier ein Gebiet wäre, bei dessen Gestaltung die Vorsehung auf die Mitwirkung unserer Vernunft und eine auf Freiheitsgesetzen zu begründende Lebensordnung gerechnet hätte, dann würde alles geschichtliche Leben inhaltlos werden, alle Erziehung des einzelnen sowie alle Fürsorge für die bürgerliche Gemeinschaft überflüssig sein. Kein vernünftiger Mensch ist jedoch so thöricht, etwas derartiges zu glauben, und die Thoren, die solcher Meinung sind, vermögen sie nicht zur Geltung zu bringen.

Wir bemühen uns vielmehr um sittliche Hebung des einzelnen wie der Gesamtheit. Jenes thut die Erziehung, dieses die Rechtspflege und oftmals begegnen sich beide in ihren Interessen; daher kann die Erziehung so wenig blos Sache der Privatthätigkeit wie das Recht nur Staats- und Nationalangelegenheit sein. Die echte Erziehung hat wenigstens den Sinn für ein sittlich geordnetes Leben in staatlicher, nationaler und bürgerlicher Gemeinschaft vorzubereiten, wie der Staat jene zu überwachen und zu schützen befugt ist.

Pädagogik und Politik, Wissenschaft von der Kunst der Erziehung und der Rechtspflege, sind also ethische Disziplinen. Die reinen Teile der Ethik oder die beiden Zweige der allgemeinen Sittenlehre als der Theorieen der Vernunftprinzipien des praktischen Bewusstseins sind Moral und Natur-Recht oder Sitten- und Rechtslehre. Beide zusammen enthalten die Lehren von den Freiheitsgesetzen, beide sind mithin ethisch zu begründen. Auch das Recht ist positiv sittlich. Die Moral ist dies allerdings im engeren Sinne, insofern sie auf die stets rein innerliche Gesinnung geht. Doch darf auch das Recht den Normen derselben wenigstens nicht widersprechen. Als sittlich darf es nicht unmoralisch sein, wenngleich es nicht immer positiv moralisch sein kann.

Wie aber stellen sich nun Pädagogik und Politik zu Moral und Recht? Sie bilden die beiden Hauptteile der angewandten Ethik. Pädagogik ist Theorie von der Kunst der Erziehung als einer angewandten Moral, Politik Theorie von der Kunst der Staatsleitung als einer angewandten Rechtslehre.

Gerade an diesen Disziplinen wird uns das umfangreiche Gebiet, deren Erscheinungen Freiheitsgesetzen unterliegen, recht deutlich; gerade hier zeigt es sich, wie wichtig es ist, von dem Wesen der Freiheit eine richtige Vorstellung zu haben. Dass diese Freiheit vor allem keine Willkür sein darf, auch das bringen jene Gebiete recht klar zum Bewusstsein. Pädagogik wie Politik wollen ja Prinzipien für eine vernünftige Ordnung des sittlichen Lebens enthalten. Nur das wird vorausgesetzt, dass die gesetzmässige Bestimmtheit, welcher der Zögling wie der Staatsbürger unterworfen werden,

kein blosser Naturmechanismus sei. Vernunftgründe, zuhöchst selbstbewusste Ziele sollen beide leiten. Keine Abhängigkeit von fremden oder gar blos äusseren und sinnlichen Antrieben soll hier stattfinden, wie es beim Geschehen in der Natur der Fall ist. Eben deshalb, weil vielmehr die dem Willen selbst zu Grunde liegende ursprüngliche Vernünftigkeit beim fertig erzogenen Menschen wie bei dem selbständigen Staatsbürger zum Selbstbewusstsein gekommen ist, weil sie sein eigener in seinem rein vernünftigen Begehren und darum in seinem Willen selber enthaltener Besitz ist, so ist die sittliche Gesetzgebung auch keine diesem fremde Macht, sondern sein eigener Inhalt. Dieselbe ist mithin Autonomie, nicht Heteronomie. Jene ist aber nicht etwa als eine Bejahung des individuellen Eigenwillens zu verstehen. Denn der ihr folgende einzelne will ja nicht seine Individualität anderen als etwas für sie Massgebendes aufdrängen und gegen die Gesamtheit kehren. Im Gegenteil ist er bestrebt auf Grundlage desjenigen, was er als ein universell Vernünftiges in rein praktischer Anschauung aufgefasst hat, was rein geistig und vernünftig ist und als solches nicht nur über die äussere sondern auch über die eigene innere Individualität hinausgreift und ihn erhebt, in rein menschlichem Interesse zu wirken und, wenn es nötig ist, sein Ich sogar mit Aufopferung individueller Vorteile in den Dienst der sittlichen Gemeinschaften zu stellen.

Sodann wäre es ein Irrtum zu glauben, dass die Autonomie des Willens diesen der Kausalität beraubte. Nur einer mechanischen Kausalität, sei sie physisch oder psychisch, kann derselbe als Selbstgesetzgeber nicht unterworfen sein, wohl aber der Kausalität durch Freiheit, einer Gesetzmässigkeit, die keine andere Normen kennt für die Entschlüsse des Menschen und ihren stets zur That treibenden Inhalt, als welche durch die Vernunftanschauung des Gewissens auf den eigenen Boden des ursprünglichen Ich verpflanzt sind und dadurch auch vor allem ein Besitz jener Stufe des entwickelten Selbstbewusstseins werden müssen, in welcher dasselbe zur reichsten Entfaltung kommt. Dies aber ist eben der sittliche, rein vernünftige ganz auf sich beruhende und darum freie Wille.

Endlich ist hervorzuheben, dass unser Standpunkt in der Auffassung der Vernunftgrundlagen des praktischen Bewusstseins selbst nach der zuletzt gegebenen Zusammenfassung, die vielfach Kant vor Augen hat, auch wiederum sehr wesentlich von diesem abweicht. Kant hatte sehr Recht daran gethan, im Praktischen die reinen Vernunftbestimmungen als unbedingt real wirkende Faktoren des Bewusstseins anzusehen, während er sie im Theoretischen lediglich als auf Erscheinungen beschränkte Formprinzipien gelten liess. Ein Mangel war jedoch, dass diese Bestimmungen nach ihm nur formalen, nicht materialen Wert hatten. Bei uns jedoch war dies der Fall, da gerade das charakteristische Merkmal des reinen selbstbewussten Begehrens in der unmittelbaren Anschauung eines idealen, durchaus geistigen Inhalts besteht.

Diese Steigerung und Vertiefung der apriorischen Thatsachen des praktischen Bewusstseins im Verhältnis zum Theoretischen ist andrerseits aber so vorsichtig geschehen, dass sie zugleich die Ausartung in den absoluten Idealismus unmöglich macht. Denn den idealen sittlichen Inhalt hat

unser Bewusstsein als einen angeschauten nur in sich aufgenommen, nicht aus sich erzeugt. Der apriorische Inhalt des praktischen Bewusstseins erscheint daher nur als eine Wirklichkeit, die vom Willen in das Dasein eingeführt werden soll, er stattet diesen aber nicht mit der Kraft aus, einen solchen Inhalt oder auch nur einen anderen ganz neu aus sich selber hervorzubringen.

So weit ging aber bereits Fichte und noch weiter schritten in dieser Richtung Hegel und Schelling fort.

Bei Kant lag der Fehler nur darin, dass nicht begriffen wurde, wie die praktischen Aufgaben des sittlichen Bewusstseins mit diesem durch eine eigentümliche Anschauung vermittelt sind. Diese Lücke fühlte Fichte, ebenso war er von der im Verhältnis zum Erkennen reicheren Ausstattung des Wollens an geistiger Kraft und vernünftigem Wesen überzeugt. Anstatt aber jene Lücke auszufüllen und sich nach einer Anschauung des praktischen Bewusstseins umzusehen, wurde die Funktion einer solchen ohne weiteres dem Verstande im Dienste des sittlichen Bewusstseins zugesprochen. Allein schon der Umstand, dass Verstand und Wille so oft auseinander gehen, hätte davor warnen sollen, dem ersteren eine solche Kausalität idealen Inhaltes zuzugestehen, bei der solch ein Widerspruch ganz unerklärlich sein würde. — Wenn hingegen das Gewissen eine eigentümliche praktische Anschauung ist, so erklärt sich sowohl die Thatsache, dass selbst das unwissenschaftliche, aber entwickelte Bewusstsein zu sittlich vollendeten Thaten befähigt ist, als auch die andere, dass sogar grösste Gelehrsamkeit und Aufklärung des Verstandes zuweilen nicht vor den unsittlichsten Handlungen zu schützen vermögen.

Indem Fichte den Fehler machte, den Menschen, der überdies Sinnen- und Vernunftwesen zugleich ist und schon deshalb in erster Beziehung beschränkt erscheint, eine intellektuelle Anschauung zu verleihen, vergass er, dass der Verstand als Stufe und Funktion des Erkenntnisvermögens wenigstens unmittelbar stets an die sinnliche Anschauung gebunden ist. Nur ein absolut unbeschränktes, göttliches Wesen kann einen Verstand besitzen, der zugleich anschaut. Nur ein göttlicher Verstand vermag der Anschauung zu entraten. Fichte, sich darüber hinwegsetzend, vindizierte unserem Bewusstsein ein Wollen und Denken, durch welches es einen idealen Inhalt nicht blos aufnimmt und begreift, sondern total selber hervorbringt. Der Mensch soll nach ihm das Vernünftige nicht nur mit festem Willen ergreifen, um es in die Sinnlichkeit innerhalb gewisser Grenzen einzuführen, sondern es erzeugen und wie das Absolute so noch mehr alles Besondere ihm gemäss erschaffen. Auch Urheber der Sinnlichkeit muss er alsdann selber sein, da er sie als Gebiet für die Verwirklichung des Idealen und für seine Erscheinung braucht und fordert.

Wie bedenklich diese Anschauung ist, ergibt sich schon daraus, dass sie dazu führt, die ganze Sinnenwelt lediglich als Material des menschlichen Willens aufzufassen. — Unsere Ansicht über das praktische Bewusstsein aber hält nach unseren Erläuterungen die Mitte zwischen Kants blossem Formalismus und Fichtes absolutem Idealismus in der Ethik.

d. Die Lösung unserer weiteren Aufgabe als Befolgung einer eigentümlich regressiven Methode.

Unsere Untersuchung des Ursprungs der Willensfreiheit hat hiermit ihr Ziel erreicht. Wir haben die Vernunft-Thatsache, in welcher derselbe gelegen ist, gefunden und ihre Bedeutung kennen gelernt. Trotzdem ist unsere philosophische Begründung der Freiheit damit noch keineswegs am Ende angelangt oder gar erschöpft.

Nur dem kritischen und apriorischen Gesichtspunkte der philosophischen Methode sind wir bisher mit Bezug auf unseren Gegenstand gerecht geworden, noch nicht dem transscendentalen. Wir haben zwar aus dem Inbegriffe der Erfahrungsthatsachen, in welchen Freiheit enthalten sein soll, die apriorischen von den empirischen Elementen kritisch gesondert und die Bedeutung und den Inhalt der ersteren klar zu stellen gesucht. Allein es fehlt uns an der Einsicht, in welchem notwendigen Zusammenhange sie mit dem Bereiche der Erfahrung stehen und wie sie die letztere bedingen. Dadurch allein lernen wir die Erscheinungen der Freiheit im besonderen verstehen, erst dadurch ferner das Wesen derselben im einzelnen und den Umfang ihrer Wirklichkeit kennen, und nur auf diese Weise wird endlich das Ergebnis der kritischen und apriorischen Selbstbesinnung von der Erfahrung bewährt und in dieser bestätigt.

Wir haben des weiteren also nunmehr zu prüfen, an welchen Punkten die Erscheinungen, die zum Gebiete des menschlichen Handelns gehören, sich dem Begreifen der Naturerkenntnis entziehen und ob die so konstatierten Lücken derselben etwas sind, was zufolge der Kritik unseres praktischen Selbstbewusstseins einer philosophischen Auffassung zugänglich ist und durch die Ergebnisse ihrer Selbstbesinnung sich ausschliesslich oder doch am besten erklärt.

Man kann dieses Verfahren eine regressive Methode nennen, durch welche die Erscheinungen eines gewissen Bereiches der Erfahrung mit dem Lichte der über ihre selbstbewussten Produkte angestellten philosophisch-kritischen Selbstbesinnung beleuchtet werden. Nachdem diese die nicht aus der Erfahrung stammenden Schranken der letzteren konstatiert hat, geht sie allen Spuren derselben nach, sogar jenen apriorischen Elementen, die selbst in dem noch unentwickelten und natürlichen Bewusstsein über irgend eine Reihe von Objekten enthalten sein mögen und darum nicht unmittelbar sondern nur mittelbar vor dem Forum philosophischen Selbstbewusstseins zu konstatieren sind.

An einer solchen regressiven Methode besitzen wir mithin ein Mittel, zu entscheiden, wie viel selbst bei der Bildung unserer Erfahrung von dem Inhalte der Sinneseindrücke und wie viel von der ursprünglichen Anlage unseres Selbst abhängt. Dieses letztere ist in Folge des Selbstbewusstseins über die ursprüngliche Kontinuität seines Vernunftwesens imstande zu ermitteln, was ihm und was der Erfahrung zukommt, sobald es durch Selbstbesinnung sich überhaupt nur seiner Natur inne geworden ist und die Kriterien für alles, was zu ihm gehört, gewonnen hat. Die gleichzeitige Thätigkeit des subjektiven und objektiven Faktors bei Bildung der Erfahrung

vermag eben deshalb nicht den wesentlichen Gegensatz beider für den philosophisch geschärften Blick zu verwischen. Vollends ist das nicht möglich bei den Erscheinungen des praktischen Bewusstseins; da dieses im Wesentlichen auf Selbstthätigkeit unseres Ichs beruht und zwar sowohl material als auch formal, so wird unser Selbstbewusstsein, geleitet von den Kriterien philosophischer Selbstbesinnung, ein besonderes Zutrauen hegen dürfen, nicht nur den ursprünglichen Vernunft-Gehalt seiner selbst, sondern auch seine Wirkungen und Erfolge in der Erfahrung mit Sicherheit zu erfassen.

Ein Gelehrter, der so besonnen wie K. Lasswitz seine Stellung als Philosoph einnimmt, indem er z. B. gelegentlich einer Rezension von Albr. Krauses Schrift „Kant und Helmholtz" in der Jenaer Liter.-Zeit. Nr. 8 von 1879 „nicht mit dem Verfasser an den unversöhnlichen Widerspruch zwischen den empiristischen Theorieen und Kant glaubt", hat also keine Ursache zu der Behauptung, dass sich aus der Erfahrung nicht das loslösen lässt, was von der ursprünglichen Anlage unseres Selbst abhängt. Wenn er ebd. meint, dass das apriorische Element sich möglicher Weise „lediglich auf die ganz allgemeine Anlage einer Synthesis des Bewusstseins" reduzieren lässt, so haben wir gesehen, wie viel es schon in der theoretischen Erkenntnis bedeutet, dass man selbst nur dies zugibt. Im Praktischen dürfen wir aber noch mehr erwarten, und die Lösung der uns hier gestellten Aufgabe gibt uns zugleich Gelegenheit, den Reichtum des apriorischen Besitzes unseres Geistes von dieser Seite her in seiner ganzen Fülle uns vor Augen zu stellen. — Die Vernunft, als Quell des virtuellen Apriori, erweist sich ganz unmittelbar als ein objektiv Wirkliches; sie ist nichts Willkührliches und Subjektives, jedenfalls nichts von blos individueller Bedeutung. Redet man doch von Vernunft und vernünftiger Beschaffenheit nicht minder in Bezug auf das Dasein und Geschehen als im Hinblick auf Denken und Vorstellen. Vernunft steckt auch in den Dingen, sie ist sogar ihr innerster Lebensnerv, und das sittliche Wesen des Willens, durch welches dieser recht eigentlich und in erster Linie von der Vernunft in ihrer reinen Natur erfüllt wird, stellt ihn darum auf die allerwirklichste Grundlage, die nur denkbar ist. Wenn irgend etwas objektiv und allgemeingültig, innerlich notwendig und ewig genannt werden darf, so ist es doch wohl die universell bedeutsame Vernunft. Es zeugt daher von einem auffallenden Mangel klarer und eindringender speculativer Grundanschauung, wenn in Ed. v. Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" die Vernunftmoral als ein drittes Glied neben Geschmacks- und Gefühlsmoral gestellt wird, sodass danach die Vernunft für nichts anderes als eine blos individuell-subjektive Triebfeder gelten müsste, welchen Irrtum, wie wir sehen werden, auch der Jurist Binding in seinem Werke über „Die Normen und ihre Übertretung" teilt.

2. Teil.

Die Willensfreiheit und die Seelenlehre.

I. Die Willensfreiheit als psychologisches Problem.

1. Begriff der Willensfreiheit.

a. Die für diesen wichtigen Ergebnisse des vorangehenden Teils.

Eine Beleuchtung der Willensfreiheit und ihrer Erscheinung, durch welche die gemeinsamen Vernunftgründe beider eine Bestätigung in der Erfahrung finden und wichtige Thatsachen letzterer wiederum durch jene erklärt werden sollen, ist die Aufgabe, die wir uns im folgenden stellen.

Um nichts Ungehöriges in unsere Betrachtung zu ziehen, suchen wir zuvörderst den Begriff der Willensfreiheit näher zu bestimmen. Freilich kann dies nur in einer den vorangehenden Betrachtungen über den Ursprung des freien Willens entsprechenden Weise geschehen; denn der völlig bestimmte Begriff wird erst als das Ergebnis unserer gesamten Darstellung hervortreten können.

Unsere Untersuchungen des Ursprungs der Willensfreiheit enthielten aber folgende für den nächsten Fortschritt unserer Gedankenentwickelung wichtige Momente:

Alles wahrhaft Ursprüngliche und Gewisse ist für uns denkende Menschen nur zu gewinnen auf dem Boden einer philosophisch-kritischen Selbstbesinnung. Diese ist Grundlage aller echten Philosophie und allein imstande, das Bewusstsein in seiner fundamentalen Natur zu erfassen. Das letztere erscheint alsdann in seinen apriorischen Bestandteilen als etwas, was jeder Analyse und jeder Bereicherung, aber auch jeder Beraubung durch Vorgänge der Erfahrung Stich hält. Erfahrung gilt dabei für den Inbegriff aller einzelnen Eindrücke auf das Ich, die es im Ablaufe des zeitlichen und im Wechsel des räumlichen Daseins empfängt. Dem gegenüber bekundet sich das Bewusstsein, zumal sobald es als Selbstbewusstsein wirkt d. h. als ein Bewusstsein, das nicht nur Objekte

vorstellt, sondern auch solcher Vorstellung derselben sich bewusst ist, als ein konstanter Faktor und unveräusserlicher Bestandteil jedweder anderen von uns mit Gewissheit erkannten Wirklichkeit. Es ist die allgemeinste und festeste Grundlage und Voraussetzung alles übrigen Seins.

In dieser grundlegenden Beschaffenheit ist es aber nicht tot und starr, sondern energisch und lebendig. Seine Allgemeinheit und Beständigkeit ist keine abstrakte und leblose; dieselbe ist nicht Produkt einer Reihe von Gedanken und Vorstellungen, sondern Grundlage und Voraussetzung für alle. Unabhängig von den Sinnen und den Eindrücken dieser sogar ganz entgegengesetzt, erscheint sie, weil in einem ursprünglichen und reinen Bewusstsein enthalten, als geistig und schlechthin vernünftig. Die Vernunft ist das substanzielle Wesen des ursprünglichen Bewusstseins und der Charakter der Bethätigung dieses substanziellen Wesens ist der, dass es sich reflexiv, nicht transeunt verhält. Das, was alle bewusste Thätigkeit auszeichnet, ist die Fähigkeit, in allem Thun auf sich selbst zurückzugehen. Die Art ihrer Wirksamkeit ist nicht sowohl ein Übergehen auf oder gar ein Eingehen in anderes und ein Sich-Verlieren an dasselbe, als vielmehr ein Zurückgehen zu sich selber, ein Beziehen alles Besonderen, was ihm vorkommt, auf seine eigene ursprüngliche Einheit, auf diejenige des zuhöchst zum Selbstbewusstsein befähigten Ichs.

Dies ermöglichte aber ein dreifaches Verhältnis des letzteren als des ursprünglichsten Subjekts zu allem, was es als von sich zum Teil verschieden wirklich vorfindet oder als solches ansieht und als Objekt in sich aufnimmt. Will es nämlich letzteres erst sich völlig seinem Wesen nach aneignen, so wirkt das Bewusstsein als Erkenntnisvermögen, strebt es gar, das Objekt seinem Dasein nach aus sich zu erzeugen, so ist es Begehrungsvermögen, und bezieht es sich auf sich selber wie auf ein Objekt, so bekundet es sich als Gefühlsvermögen. Nur im zweiten Falle ist mithin das Objekt auch seinem Dasein nach von der Natur des Subjekts abhängig; gerade hier erscheint letzteres am energischsten und daher das ursprüngliche Bewusstsein in seiner ganzen Fülle.

Wer in echt philosophischem Interesse die Gewissheit der Erkenntnis in ihrem ganzen Umfange durchschauen will, muss freilich alle drei Grundrichtungen des Bewusstseins einer kritischen Selbstbesinnung unterziehen; diejenige über das begehrende genügt jedoch, um den tiefsten Einblick in das Wesen der Sache zu erhalten.

Indem diese Selbstbesinnung die letztere Grundrichtung in der Gestalt des selbstbewussten Begehrens, das sich auf das „Seinsollende" richtet, zu prüfen hat, findet sie, dass auch das Begehren als sittliches Bewusstsein Anspruch auf Gewissheit und Vernunft-Gesetzmässigkeit seines Verhaltens erhebt. Es verwirft und erkennt ein Objekt als Gegenstand des Wollens oder Verabscheuens an nach dem Maassstabe unbedingter Geltung. Ein erst zu erzeugender Bewusstseinsinhalt macht das Begehren des Ichs daher hier nicht nur zum praktischen Bewusstsein, indem er zum Handeln antreibt, sondern, da derselbe vom Selbstbewusstsein und somit durch die reine Vernunft ergriffen wird, auch zu einem praktischen Vernunftbewusstsein, oder zu einem Willen. Endlich aber nimmt diese Vernunft einen unbedingt gültigen, von keiner Erfahrung zu verbürgenden Wert für diesen Inhalt in Anspruch. Das begehrende Subjekt muss also auf dieser Höhe des sittlichen Selbstbewusstseins in jeder Hinsicht von der Erfahrung ursprünglich unabhängig sein; ja, da es den Maassstab der Beurteilung in der Vernunft und dadurch in seiner eigenen ursprünglichen Natur findet, der Selbstgesetzgeber der Vernünftigkeit seines Handelns sein. Das begehrende Subjekt ist nicht nur negativ frei im Gegensatze zur Erfahrung, sondern auch positiv frei in Folge der eigenen Vernünftigkeit. Im Sittlichen haben die Vernunftgesetze einen universellen Wert, und der Mensch, dessen Selbstbewusstsein in der praktischen Vernunft als Träger einer ihnen entsprechenden Bestimmung und Aufgabe erscheint, repräsentiert eben dadurch selber mit Einer Seite seines Wesens und von dem tiefsten Gesichtspunkte aus, der für dessen Auffassung möglich ist, das Universell-Vernünftige in seiner Persönlichkeit. Mit Unrecht behauptet daher Binding, dass es für das Sittliche keinen anderen Maassstab giebt, als die „Souveränetät des Einzelgewissens" (cf. Binding, Die Normen und ihre Übertretung. Lpz. b. Engelmann, 1872 Bd. I. S. 184). Die menschliche Vernunft offenbart in dem Wollen einer sittlichen Bestimmung eine Wirklichkeit, durch welche sie wenigstens unmittelbar keiner empirischen Schranke unterworfen ist.

Der Ursprung der Freiheit des Menschen liegt hiernach in der reinen Vernünftigkeit oder in dem sittlichen Charakter des praktischen Bewusstseins. Weil gerade der Wille die Fähigkeit und das Vermögen ist, durch welches allein das menschliche Ich jene universellste Bedeutung und eigentümlichste Beschaffenheit seines vernünftigen Wesens, seine Eigenart in höchster und reif-

ster Vollkommenheit zu entfalten vermag, weil somit im rein vernünftigen Wollen das sonst den Menschen auszeichnende Wesen sich vollendet, so wird ihm und nicht der Vernunft die Freiheit zugesprochen. Diese ist Eigenschaft des Willens, nicht der Vernunft.

Jn der eigentümlichen Natur desjenigen Bewusstseins, dem der Wille zugestandenermassen angehört, ist also der Grund für seine Freiheit enthalten. Jeder Wille ist nämlich eine Art des Begehrens. Solches ist ein Bewusstsein, das zum Handeln drängt, also praktisch. Jedes Bewusstsein hat eine reine und ursprüngliche Grundlage, die aller Erfahrung voraufliegt, wie kritische Selbstbesinnung zeigt. Diese Grundlage wird auch in den Erscheinungen des Bewusstseins um so reiner hervortreten, je energischer es in ihnen gerade als Bewusstsein sich offenbart. Am meisten ist dies da der Fall, wo nicht nur das Subjekt, sondern auch das Objekt aus ihm selbst hervorgeht. Beim Begehren verhält es sich zwar stets so; aber wie das selbstbewusste Wirken auch sonst die reifste Entfaltung des Bewusstseins zeigt, so kommt auch erst im selbstbewussten Begehren voll und ganz die rein vernünftige Natur des praktischen Bewusstseins zur Geltung. Dasselbe geht aus auf das Seinsollende, unbedingt Gültige und Gute, sodass das begehrende Subjekt hier nicht nur selber ein Objekt erst setzt, sondern noch dazu ein solches erzeugt, das in keiner Erfahrung enthalten sein kann. Das Bewusstsein bestimmt sich im sittlichen Begehren mithin ganz durch sich selber. Keiner fremden von aussen aufgedrungenen Gesetzmässigkeit unterliegt es, sondern der eigenen, die aus seiner reinen Vernünftigkeit stammt. Eben hierin besteht seine Freiheit.

Ein Begehren kann ganz ohne Vorstellungen stattfinden; dann geschieht es instinktmässig. Hat es hingegen den Charakter der Bestimmtheit durch Vorstellungen, geht es mit Selbstbewusstsein vor sich, dann ist es ein Wollen. Wenn dabei die Vorstellungen sinnlicher Art sind, so ist es ein Trieb, der auf den Willen wirkt; sind dieselben aber von rein vernünftiger Beschaffenheit, so leitet ihn das Gute. Alsdann ist er ein sittlicher Wille. Dieser ist also die Fähigkeit, das praktische Bewusstsein oder das Begehren in rein vernünftiger Weise zu bethätigen. Der sittliche Wille ist ein schlechthin vernünftiger Wille und als solcher ursprünglich ein freies, der eigenen Vernunftgesetzgebung unterliegendes Vermögen.

b. Sinn und Definition der Willensfreiheit.

Der freie ist der rein vernünftige oder sittliche Wille. Ein solcher befindet sich in Übereinstimmung mit den durch das rein vernünftige Bewusstsein an das Begehrungsvermögen des menschlichen Ich gestellten Aufgaben. — Frei ist der Wille des Menschen als eines Wesens, dessen praktisches Vernunftbewusstsein von seiner sittlichen Bestimmung völlig durchdrungen ist.

Hiernach bedeutet die Freiheit des sittlichen Willens die Fähigkeit des Menschen zu seiner rein vernünftigen Selbstbestimmung. In dem reinen Vernunftwesen des sittlichen Willens, darin dass dieser ein schlechthin vernünftiges Begehren oder ein rein praktisches Vernunftbewusstsein ist, besteht der in der Willensfreiheit liegende am meisten charakteristische Vorzug des Menschen vor allen übrigen Geschöpfen.

Damit ist der Begriff der Freiheit des Willens hinsichtlich des ursprünglichen in diesem uns verliehenen Vermögens bestimmt. Unmittelbar daraus ergibt sich aber auch, welches der Begriff der Willensfreiheit für ihre Erscheinungen in der Erfahrung sein wird. Denn eines solchen bedürfen wir, um an der Hand desselben unsere transscendentale Begründung vorzunehmen.

Alle Erfahrung aber ist als solche zeitlich und für ein Wesen das zugleich der äusseren Wahrnehmung zugänglich ist, auch räumlich bestimmt und begrenzt. So beschaffen muss auch die Erfahrung sein, in der sich die Handlungen des Menschen, als Wirkungen seines sinnlich-vernünftigen Doppelwesens für uns darstellen.

Unter „freiem Willen" ist unter solchen Voraussetzungen zu verstehen das Vermögen, in einem bestimmten Augenblicke des Lebens, etwas, das unserem praktischen Bewusstsein notwendig erscheint, auf Grund seines ursprünglich reinen Vernunftwesens zu wollen oder nicht zu wollen. „Frei" heisst der Wille, weil man dem Menschen die Befähigung zuerkennt, unabhängig von irgend einer äusseren oder inneren, in der Erfahrung liegenden Ursache etwas zu wollen. Gilt doch die Erfahrung für etwas, das der Eigenart und der vorempirischen Natur des Menschen fremd oder mindestens nicht völlig gerecht wird. Hier kommt nun auch der Begriff der „Willkür" in Betracht, der etwas bezeichnet, was von dem Gesichtspunkte des Ursprungs der Willensfreiheit noch nicht erblickt wird. „Willkür" heisst nämlich eben jenes freie Vermögen des Willens, inwiefern dieser bei seiner Erscheinung und Entwick-

lung in der Erfahrung noch nicht von vorn herein oder gar stets befähigt ist, dieses sein rein vernünftiges Grundwesen zu bethätigen. Er braucht aber alsdann noch nicht dem Sinnlichen ohne weiteres zu folgen, sondern hat vermöge seiner ursprünglichen, von der Erscheinung innerhalb der Erfahrung unabhängigen Natur die Fähigkeit zu schwanken. Dies ist ein Zustand, der als ein Mangel gegenüber der rein vernünftigen Bestimmtheit, als ein Vorzug im Verhältnis zur empirischen Determiniertheit sich darstellt. Der Zustand eines derartigen Beliebens oder einer solchen Wahlfreiheit ist eben das, was man unter „Willkür" versteht. Und es ist sogleich hier zu bemerken, dass der Mensch als Sinnenwesen es nicht in der Gewalt hat, sich durchweg von diesem Mangel zu befreien; zumal dem von Krankheit — die ja doch oft in unverschuldeten Übeln besteht — heimgesuchten Menschen gelingt es oftmals, selbst solange die Existenz seines Willens noch besteht, durchaus nicht, in Befriedigung seiner animalischen Bedürfnisse eine Ordnung und Regel einzuhalten, wie sie dem sittlichen Wollen, das einer rein vernünftigen Selbstbestimmung folgt, entsprechen würde.

Die Annahme der Wirklichkeit eines Willens von der im vorstehenden bezeichneten Beschaffenheit, stimmt überein mit jener Anschauung desselben, die man ungenau als **Indeterminismus** bezeichnet; in Wahrheit ist aber nur die Rede von **empirischer** Indeterminiertheit im Sittlichen. Wer einen solchen freien Willen oder richtiger einen solchen zur empirischen Unbestimmbarkeit im Sittlichen und zuhöchst zur vernünftigen Selbstbestimmung und Freiheit befähigten Willen leugnet, ist Determinist.

c. Verhältnis unserer Definition zum Determinismus.

Unser Dilemma — und nur dieses entspricht dem dargelegten Sachverhalte — ist nicht „Absolut freier Wille oder stetiger empirischer Determinismus?" sondern: „Sittlich freier Wille auf Grund vernünftiger Selbstbestimmung im Begehren oder absoluter Determinismus?", und wir entscheiden uns für das erste Glied in letzterer Gegenüberstellung.

Diese nähere Bestimmung des bei Untersuchung des Problems der Willensfreiheit vorliegenden Dilemmas ist das erste Ergebnis unserer vorangehenden Darlegung des Ursprungs der Willensfreiheit. So viel liegt daran, den richtigen Ausgangspunkt gefunden zu haben. J. H. Scholten, in seinem uns schon bekannten Buch: „Der freie Wille", hat denselben verfehlt. Er beginnt in der Einleitung § 1, S. 1 mit dem Begriffe des freien Willens,; abge-

sehen von anderem ist aber infolge dessen sogleich die Fragestellung falsch, da es, wie gezeigt, nicht richtig ist, das Dilemma mit ihm zu formulieren: Freier Wille oder Determinismus?

Falls der Wille nur in dem von uns angegebenen Sinne frei ist, so ist der Mensch und sein Begehren zwar nicht schlechthin frei, aber er ist es doch in Rücksicht auf seine sittliche Aufgabe und auf deren Lösung kraft seiner vernünftigen Selbstbestimmung. Er ist in Bezug hierauf sogar ursprünglich frei und in Folge davon über jede empirische Determiniertheit hinsichtlich der obersten und unmittelbaren Bestimmungsgründe seines Willens erhaben. Er ist vorzugsweise frei in Ausübung der Entschlüsse, die er als sittliches Wesen fasst, er ist sodann frei in Wahl und Gebrauch der Mittel, die zur Bildung seiner Gesinnung und seines Charakters dienen, und er ist verantwortlich für alle Thaten, die aus eben dieser Quelle seines Ichs hervorgehen. Sein Wollen überhaupt ist nur relativ frei, sein sittliches Wollen aber absolut frei, und von dieser Seite her repräsentiert der Mensch in sich das Wesen eines universell-gültigen Vernunft-Seins. Meines Erachtens liegt in solcher Auffassung denn doch ein wesentlicher Fortschritt vor im Verhältnis zu dem Standpunkte, den vor weit mehr denn hundert Jahren ein freilich ausgezeichneter Denker in seinen Auseinandersetzungen über Freiheit und Notwendigkeit einnahm. David Hume nämlich leitete damals dieselben mit folgender Betrachtung ein: „Man sollte billig erwarten, dass in Fragen, welche seit dem Bestehen der Wissenschaften und Philosophie mit Eifer erwogen und verhandelt worden sind, wenigstens über den Sinn der Worte unter den Streitenden Übereinstimmung herrsche, und dass die Anstrengungen von zweitausend Jahren wenigstens ermöglicht hätten, von den Worten zu dem wirklichen und wahren Streitgegenstand überzugehen. Es scheint ja so leicht genaue Definitionen der in der Untersuchung gebrauchten Ausdrücke zu geben und diese Definitionen und nicht den leeren Schall der Worte zum Gegenstand der Untersuchung und Prüfung zu machen. Tritt man indess der Sache näher, so ergibt sich das Entgegengesetzte. Ist eine Streitfrage schon lange verhandelt und noch heute unentschieden, so kann man sicher annehmen, dass irgend eine Zweideutigkeit im Ausdruck besteht, und dass die Kämpfer den in ihrem Streite gebrauchten Worten einen verschiedenen Sinn unterlegen, denn die Seelenkräfte gelten von Natur bei allen als gleich, sonst wäre alles Begründen und Streiten vergeblich. . . . Der Streit ist so vielfach von aller Welt geführt und

hat die Philosophen in ein solches Wirrsal dunkler Sophisterei verwickelt, dass man sich nicht wundern darf, wenn verständige Leser sich wegwenden und von einer Erörterung dieser Frage nichts mehr hören mögen, die weder Unterhaltung noch Belehrung verspricht."

Allein die Freiheit des Willens betrifft, wie unsere Erörterungen über ihren Ursprung dargethan haben, ein so fundamentales Problem der Philosophie, dass es gar nicht zu verwundern ist, wenn Jahrhunderte sich daran abgearbeitet haben, um nur jenen Boden einer grundlegenden Anschauung zu gewinnen, auf welchem die richtige Formulierung des Problems möglich war. Erst Kant hat eine solche fundamentale Umwälzung der Philosophie hervorgerufen, durch welche eine ganz neue Auffassung ihrer Probleme an die Hand gegeben wurde. Die besondere Verwertung und allseitige Ausnutzung seiner Grundanschauung sowie die nähere Bestimmung derselben mit Rücksicht auf den Fortschritt der Erfahrungswissenschaften ist aber erst eine Errungenschaft der Gegenwart. Der Vorteile derselben uns bedienend haben wir insonderheit den Sinn eines virtuellen Apriorismus dargelegt und ihm gemäss in philosophisch-kritischer Selbstbesinnung auch den Ursprung der Freiheit aufgezeigt.

Zweierlei folgt daraus: 1) die Sachlage der Untersuchung hat sich seit Hume sehr wesentlich geändert, 2) der Begriff der Freiheit hat gerade seinem Ursprunge nach eine positive Bedeutung und die „Willkür" bezeichnet nur ein Moment ihrer Erscheinung. Dieser zweite Punkt scheint mir bei J. B. Meyer a. a. O. nicht zu seinem vollen Rechte zu kommen. Dieser Gelehrte verharrt wesentlich auf dem Standpunkte blosser Wahlfreiheit.

C. Göring in seiner Schrift: „Über die menschliche Freiheit" verkennt aber alles hier Hervorgehobene, legt deshalb einen falschen kritischen Massstab bei Feststellung des Begriffs der Freiheit an und geht so von vorn herein von der irrtümlichen Ansicht aus, „dass die positive Fassung des Freiheitsbegriffs aus der Wissenschaft zu beseitigen ist".

Es findet sich bei Göring aber freilich auch keine Spur einer philosophisch-kritischen Selbstbesinnung, deren Notwendigkeit gerade für die Untersuchung der Willensfreiheit einleuchtet, da deren Erforschung ein schon von Haus aus philosophisches, nicht erst vorher den positiven Wissenschaften vorliegendes Problem betrifft. Eben darum erwies sich diese Selbstbesinnung in diesem Falle als besonders fruchtbar, und weil letztere auf der fundamentalsten, durch die That-

sache der Wissenschaften selber zuerst angeregten Kritik (Vgl. oben S. 57—60) beruht, so treffen dieselbe auch nicht die Vorwürfe dass sie „durch eine einfache Berufung auf Gefühl oder Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen" suche, wogegen sich Scholten a. a. O. S. 99 und Göring a. a. O. S. 68 ff. wendet. Dieser teilt mit jenem noch überdies den Irrtum, Indeterminismus oder Determinismus für das in Frage kommende Dilemma zu halten. Das sind Fehler, die bei Göring mitwirken in seiner Kritik des Indeterminismus, in seiner psychologischen Untersuchung des Verstandes und Willens sowie der Zurechnungsfähigkeit, welche die Haupt-Kapitel seiner Schrift ausmachen. S. 71 citiert er eine Stelle aus Mandsleys „Physiologie und Pathologie der Seele," wo es S. 153 heisse: Wann sind die Menschen am festesten überzeugt, dass sie mit voller Willensfreiheit sprechen und handeln? Wenn sie betrunken oder irrsinnig sind oder träumen. Man kann daraus den höchst bemerkenswerten Schluss ziehen, dass sich die Menschen dann für am freiesten halten, wenn sie am meisten Sklaven sind." Jene Überzeugung beweist aber nur, dass in krankhaften Seelen-Zuständen die „Willkür" am grössesten wird und in solchen diese negative Seite der Freiheit die Gestalt einer Verzerrung des Edelsten im Menschen annimmt, in der er sie für absolut ansieht. Gerade bei unserer Grundansicht ist das sehr wohl begreiflich.

Allein wir haben nicht einmal absolute Freiheit, geschweige denn Willkür, in unserem Begriffe der Freiheit gelten lassen, und fassen nunmehr noch die Hauptmerkmale des letzteren dahin zusammen:

1) die Freiheit des Willens ist Unabhängigkeit desselben von empirischen Ursachen;

2) sie ist darum auch Freiheit im Sinne einer Unbestimmbarkeit durch solche Ursachen, die einer blos empirischen Erkenntnis zugänglich sind;

3) sie bedeutet jedoch positiv etwas nur im Sittlichen und zwar die Abhängigkeit des Willens von der reinen Vernunft, die als eine über die Erfahrung hinausgehende Grundlage des menschlichen Wesens gerade im praktischen Bewusstsein sich allseitig geltend macht und in ihm bis zum Selbstbewusstsein des Guten steigert.

Durch Wollen und Vollbringen des letzteren, wie ich hier noch hinzufüge, vollendet sich die menschliche Individualität zur sittlichen Persönlichkeit. Auch mag sogleich an dieser Stelle betont werden, dass die Persönlichkeit, ja sogar die eigene eines jeden Menschen ihm stets etwas auf empirischem und

ursprünglich theoretischem Wege Unerkennbares und Unbekanntes bleibt.

An der Hand eines solchen Begriffs der Freiheit haben wir nunmehr die Erscheinungen derselben, die unsere Ansicht von ihrem Ursprunge bestätigen und durch letztere selbst wiederum recht verständlich werden sollen, zu durchmustern.

2. Methodologische Vorbemerkungen für die psychologische Behandlung unseres Problems.

Die für den Willen und seine Äusserungen wichtigen Erscheinungen in der Erfahrung sind solche, die unmittelbar keiner sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind, sondern nur der Selbstbeobachtung. Es ist mithin eine Reihe von Thatsachen des Seelenlebens, die hierher gehören, und die Erfahrungswissenschaft, welche uns dessen gesetzmässigen Zusammenhang zu lehren sucht, ist die Psychologie.

Psychologie ist Seelenlehre in ihrem ganzen Umfange. Uns geht jedoch hier nur ein Kapitel derselben an, nämlich dasjenige, welches von den Vermögen des menschlichen Gemüts handelt. Diese Gemütsvermögen haben ihre Entwicklung, und wir müssen an dieser Stelle insonderheit diejenige des Begehrungsvermögens verfolgen, um an jenen in der Erfahrung des Seelenlebens vorliegenden Punkt zu gelangen, den wir als sittliches Wollen bezeichnen und anerkennen.

Um für diesen Gang genügend ausgerüstet zu sein, mögen wir uns jedoch einer Reihe von Begriffen und Thatsachen erinnern, die einem anderen als dem erwähnten Kapitel der Psychologie entlehnt und deren Beherzigung dennoch als eine unentbehrliche Voraussetzung für unsere weitere Betrachtung notwendig erscheint. An sich sollten diese Begriffe und Thatsachen hier als bekannt gelten dürfen; es besteht aber leider in Bezug auf sie immer noch eine so grosse Meinungsverschiedenheit, dass wenigstens der Sinn, in welchem dieselben hier verwendet werden sollen, zweifellos bestimmt, und die Gründe für die prinzipielle Auffassung derselben angedeutet werden müssen.

a. Begriff der Seele.

Wir sagten: Es handelt sich für die in Betracht kommende Erfahrung um Thatsachen des Seelenlebens; darum bedarf es zuvörderst einer richtigen Vorstellung über unseren Begriff der Seele. Letztere erscheint nämlich, rein vom Standpunkte der Erfahrung

aufgefasst, als Inbegriff aller derjenigen unmittelbar von unserem Ich erlebten Thatsachen, die als besondere einzelne Akte in dessen Bewusstsein enthalten sind. Mittelbar befindet sich die Seele freilich stets auch im Zusammenhange mit dem Leibe und den Sinneswerkzeugen, wie die Erfahrung zeigt; unmittelbar erzeugt sie aber oftmals auch ein wenigstens von der augenblicklichen Einwirkung der äusseren Sinne unabhängiges Leben in sich selber.

Die Seele in diesem Leben für sich hat, wie man annimmt, eine von der äusseren Sinnenwelt zum Teil unabhängige Grundlage; sie hat ein geistiges, nicht äusserlich wahrnehmbares Wesen und zeigt in dieser Hinsicht vielfach eine rein vernünftige Beschaffenheit. In ihrer Wechselwirkung mit und in ihrer Beziehung zur Aussenwelt aber erscheint die Seele selbst als von aussen her sinnlich bestimmt. Man unterscheidet daher im Leben der Seele zuvörderst eine vernünftige und eine sinnliche Seite, je nachdem dasselbe entweder vorzugsweise geistig oder überwiegend von aussen her bestimmt ist.

Diese letztere wird nun zwar meist als etwas sehr Verständliches angesehen und erscheint dem gewöhnlichen Bewusstsein klarer und sicherer in ihrer Existenz verbürgt als die erstere, nach welcher die Seele ein Quell von den Sinneswerkzeugen nicht zugänglichen unmittelbaren Erfahrungen des Ichs sein soll. Der kritische Standpunkt indes dürfte vielleicht zur gerade entgegengesetzten Meinung führen und mindestens die Priorität der inneren Erfahrung von vornherein bestätigen. Trotzdem diene einiges dazu, um letztere näher zu beleuchten!

Die Seele, bemerkten wir, sei der Erfahrung zufolge der Inbegriff aller Thatsachen, die in irgend einem inneren Individual-Bewusstsein als solchem unmittelbar enthalten sind. Die Möglichkeit einer solchen Betrachtung der Seele für sich beruht auf dem Unterschiede der Wahrnehmungen, die das Bewusstsein macht und die dem letzteren durch unmittelbare Eindrücke in der Gestalt von zeitlich gesonderten Einwirkungen d. h. durch Erfahrung übermittelt werden. Weil es nun solche Erfahrungen giebt, die auch ohne Hülfe der Sinnesorgane gemacht werden und die dennoch ein unmittelbares Gewahren von etwas seitens des Ichs in irgend einem Augenblicke sind, darum ist der Mensch ein Doppelwesen. Er, sein Ich — und durch dies kennen wir seelisches ja überhaupt nur — vereinigt zwei Kreise von Erscheinungen in sich. Jeder derselben wird durch eine verschiedene Art von Wahrnehmungen aufgefasst. Die Natur eines jeden dieser Kreise muss also von

der des anderen verschieden sein, weil jeder eine besondere, spezifische Art der Erfahrung nötig macht. In der Beschaffenheit derjenigen Vorgänge, die wir seelische nennen, muss etwas liegen, wodurch sie unfähig werden, unmittelbar ein Gegenstand der durch die Sinnesorgane zustande gekommenen äusseren Wahrnehmung zu sein. Nun schliessen wir von den verschiedenen Wirkungen auf entsprechende Ursachen, von den Erscheinungen auf eine zu Grunde liegende Substanz. Beide müssen übereinstimmen, müssen wenigstens gleichartig sein. Durch äussere Organe wahrgenommene sinnliche Substanzen können nicht Erscheinungen hervorbringen, die unmittelbar in dem Bewusstsein und darum von Haus aus als rein innerlich wahrgenommen werden. Für diese nehmen wir also einen inneren, nicht materiellen, sondern ideellen und insofern seelischen Grund an. Nicht der äusseren, sondern inneren Empfindung korrespondiert dieser und wird als ideell gedacht, weil seine Wirkungen auf eine ganz konstante Art und Weise nicht blos bei einmaliger, sondern bei methodischer Beobachtung der Erfahrung sich eben als solche innere Eindrücke des Bewusstseins erweisen, die von der Mitwirkung der äusseren Sinnesorgane unabhängig sind. Derselbe wird als seelisch und nicht als geistig bezeichnet, weil er Ursache von Wirkungen in einem Bewusstsein ist, dessen Träger zugleich äusserlich sinnlich bestimmt und mit einem Leibe verbunden ist. Durch diesen ist das als Seele individualisierte Bewusstsein mit einem begrenzten Gebiete der Sinnenwelt unmittelbar, durch seine äusseren Wahrnehmungen mit der Sinnenwelt überhaupt mittelbar verknüpft. Es ist ein Übersinnliches nur für die äusseren Erfahrungen, nicht für die inneren. Das Übersinnliche, ausserhalb solcher Verbindung und rein für sich gedacht, nennen wir Geist, in jener Verknüpfung und als Grund von unmittelbar in der Erfahrung enthaltenen Folgen ist es aber eine Seele.

Zwei Kategorieen, die der Substanz und der Kausalität, haben wir hier auf die innere Erfahrung angewendet. Auch dürfte kein genügender Grund dafür geltend gemacht werden, dass dies unzulässig sei. Selbst Kant, der eine „exacte" Psychologie für unmöglich hielt, hat das erlaubt. Redet er doch sogar von der Möglichkeit einer „Erkenntniss des empirischen Ichs". Kant äussert nämlich in der Abhandlung „über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten" folgendes: „Das Ich ..... (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein, ist mannigfacher Erkenntniss

fähig, worunter die Form der inneren Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt; deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung, gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben in's Bewusstsein bestimmt wird. — Dass dies so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dass wir den inneren Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren (denn Gedanken, als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntniss von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subject zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist." — Abgesehen davon, was in diesen Worten Kants sonst enthalten sein mag, so liegt also jedenfalls in ihnen die Anerkennung, dass es eine Erkenntnis des empirischen Ichs geben kann. Da eine solche nach Kant auf dem Zusammenwirken von Anschauung und Verstand beruht, so muss es auch ferner eine Anschauung des Ichs oder der inneren Wahrnehmungen geben. Ein blosses Begreifen des Ichs könnte ja nur eine leere Vorstellung bewirken, wie ein Anschauen desselben ohne klare Begriffe blind, also verworren sein würde. Anschauung ganz ohne Begriffe ist aber sogar unmöglich. Denn faktisch wirkt der Verstand bei jeder Anschauung mit. Trotzdem steht er dem Anschauungsvermögen selbständig gegenüber, weil man thatsächlich Begriffe von etwas blos Gedachtem haben kann, sodass Kants Unterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität durch die relative Selbständigkeit des Verstandes gerechtfertigt ist. Auch anschauungslose Gedanken, die zwar willkürlich und ohne objektiven Inhalt sind, existieren doch wenigstens im Bewusstsein, während begriffslose Anschauungen nichts sind.

Wenn somit zur Erkenntnis überall klare Begriffe und überdies durch sie auch deutlich gewordene Anschauungen nötig sind, so fragt es sich, worin denn die letzteren beim inneren Wahrnehmen bestehen. Die Antwort hat Kant selber in oben angeführter Stelle angedeutet. Die Anschauung ist hier „Selbst-

Anschauung.“ In ihr tritt mein Ich, mein Selbst, meinem Bewusstsein unmittelbar gegenständlich gegenüber. Es affiziert mich als eine Empfindung, die eine Wirkung von etwas ist, das ich keinem besonderen Bewusstseinsinhalte einreihe, sondern für jeden voraussetze. Die hier in der Affektion konstatierte Wirkung ist deshalb für uns auch nicht dem Gesetze der Kausalität zu unterwerfen; denn sie liegt ausserhalb des einen gegebenen Inhalt mit Notwendigkeit erkennenden Bewusstseins, für welches sie vielmehr vorausgesetzt wird. Ihr Dasein ist nur durch Selbstbesinnung vermittelst des Inhaltes dieser selber konstatiert nach dem Denkgesetze des Grundes, nicht in seinem eigenen Inhalte **erkannt** nach einem **Grundsatze**, der für die Gewissheit der Erfahrung maassgebend ist.

Wenn eine Selbstbesinnung über die Natur des erkennenden Bewusstseins uns lehrt, dass jede einem Erfahrungswissen zu Grunde liegende Anschauung uns einen Gegenstand liefert, während letzterer durch den Verstand im Verhältnis zur ersteren gedacht wird, so muss auch die innere Anschauung einen Gegenstand voraussetzen, und da ist gar kein anderer denkbar als das Selbst. Nicht ein einzelnes Moment der Entwicklungen dieses letzteren, nicht das selbstbewusste Ich kann Ursache der in der inneren Anschauung vorliegenden Wirkung sein. Denn diese einzelnen Akte der Bethätigung sind ja nichts Gegenständliches, und der thätige Verstand ist vollends eine spontane, nicht blos eine rezeptive Wirksamkeit. Es erscheint mithin als ein Widerspruch zur sonstigen Lehre Kants über die Affektion, sowohl wenn dieser in oben angeführter Stelle das sinnliche Ich vom intellektuellen affiziert werden lässt, als auch wenn er auf solche Weise Affektionsursache und Anschauungsursache zusammenwirft. Die Affektionsursache ist unerkennbar, daher in ihrem Wesen gar nicht zu bestimmen; die Anschauungsursache ist aber ein Gegenstand der Erfahrung. Die erste ist transscendental und erklärt die Möglichkeit der Anschauung aus Vernunftgründen, der letztere empirisch und bestimmt die einzelne wirkliche Anschauung gemäss den aus diesen abgeleiteten Grundsätzen. Nicht die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins, die transscendental, nicht das rein logische Ich, das spontan wirkt, sondern ein empirischer Gegenstand, der innere Rezeptivität veranlasst, muss Ursache der in solcher inneren Wahrnehmung gegebenen Anschauung sein. Dies ist aber allein mein eigenes Ich als konstantes Selbst, wie es für alle mir unmittelbar zugänglichen Wirkungen der inneren Erfahrung und des inneren Bewusstseins erheischt wird. Solche

Wirkungen sind Erkennen, Fühlen, Begehren und die sämtlichen Stufen und Stadien ihrer Entwicklung. Nicht sie selbst, aber die konstante Ursache, die von allen diesen nur unter der Form der Zeit auffassbaren und darum rein innerlichen Wirkungen vorausgesetzt wird, ist anschaulich. Ist doch auch bei den äusseren Wahrnehmungen nicht die Ton- oder Gesichtsempfindung, sondern der Ton und Gegenstand selbst anschaulich. — Diese Konstanz des in der Selbstanschauung gegenständlichen Ichs ist keine der Erfahrung überhaupt, sondern nur meiner inneren Erfahrung gegenüber vorhandene Selbständigkeit des bewussten, darum noch nicht selbstbewussten Subjekts. Selbstanschauung, die rezeptiv ist, braucht also als solche nicht selbstbewusst und spontan zu sein; sie ist letzteres sogar ihrem Wesen nach nicht und wird es überhaupt erst, sobald sich der klare Begriff zu ihr gesellt.

b. Die Psychologie als philosophische Erfahrungswissenschaft.

Wir haben dreierlei Arten von Anschauungen bisher kennen gelernt: erstlich die Vernunftanschauung im praktischen Bewusstsein, die in der sittlichen Äusserung desselben als Gewissen wirkt, im theoretischen jedoch haben wir eine Erfahrungs-Anschauung, die zwiefach ist, je nachdem sie bei äusseren oder inneren Wahrnehmungen hervortritt und dort als sinnliche, hier als Selbstanschauung funktioniert.

Analysieren wir die letztere und prüfen sie nach induktiver Methode, sehen wir also erstlich ab von demjenigen, was stets zugleich auf Vermittlung der äusseren Sinneswerkzeuge angewiesen ist, um als Inhalt des Bewusstseins unmittelbar von unserem Ich erfasst zu werden, achten wir ferner nach solcher Isolierung der Selbstanschauung auf das, was trotz veränderter Lage ihres Trägers und wechselnder Eindrücke in seiner inneren Erfahrung ein beständiger Inhalt derselben bleibt, ein Besitz des Ichs, der unabhängig ist von Schwankungen der Stimmung, von allen Arten jeweiliger und nur vorübergehender Eindrücke, so haben wir Gründe genug dazu, auch den Zusammenhang aller der Selbstanschauung zugänglichen Erscheinungen auf seine Gesetzmässigkeit zurückführen und in seiner Zusammengehörigkeit verstehen zu wollen. Auch die Selbstanschauung bietet somit einen Inhalt dar, der nach den für die Erfahrungsgewissheit geltenden Gesetzen wissenschaftlich aufgefasst zu werden vermag.

Dazu gehört erstlich, dass er in einer rein apriorischen Form sich darstellt, die die Wahrnehmung als solche ordnet und zusammenhält. Eine solche ist hier die Zeit, aber nur diese allein. Objekte der Selbstanschauung bieten sich lediglich in zeitlicher, nicht in räumlicher Anordnung dar. — Es wird aber ferner zur Erfahrungs-Gewissheit erfordert, dass eine Erscheinung sich als ein Fall kategorialer Bestimmtheit begreifen und irgendwie einer jener bleibenden transscendentalen Einheiten des Verstandes subsumieren lasse, welche für dessen Anwendung auf einen besonderen Erfahrungsinhalt maassgebend sind. Für allen Erfahrungsinhalt überhaupt gelten die Axiome der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung, für jede einzelne Erfahrung und ihren Zusammenhang die Analogieen der Erfahrung, welche den Inhalt der Kategorieen der Substanz und Kausalität in Grundsätzen aussprechen. Bei einem Gegenstande der inneren Erfahrung fordert die Substanz nur, dass er etwas ist, was eine seelische Einheit hat und dass er überdies die Natur einer bestimmten Art solcher Einheit trotz ihrer vorübergehenden inneren Veränderungen gleichmässig behauptet. Ebenso erhält die Kausalität hier eine eigentümliche Bedeutung. Nur alle Erscheinungen des äusseren Sinnes sind dem Axiome der Anschauung zufolge räumlich ausgedehnt und setzen nach der Antizipation der Wahrnehmung eine Kraft voraus, durch welche die Empfindung irgendwie materiell affiziert wird; nur sie sind ferner als eine Substanz lediglich alsdann aufzufassen, wenn sie ein Beharrliches im Raume sind; endlich gilt es blos von ihnen, dass ihr kausaler Zusammenhang nur da begriffen ist, wo die Veränderungen, welche nacheinander im Raume wahrgenommen werden, nicht blos in der Einbildung auf einander folgen, sondern sachlich und notwendig in dieser äusseren Verbindung stehen, weil nur die erste Ursache, nur die zweite Wirkung einer äusseren Erscheinung sein kann. Nur hier also befasst die Veränderung örtlich geschiedene Glieder, der Übergang von der Ursache zur Wirkung bedeutet nur hier eine Notwendigkeit der Ortsveränderung oder Bewegung. Hier allein ist mithin die wirkende Ursache nach mechanischer Kausalität wirksam und liegt in einer Reihe von Erscheinungen, deren Glieder niemals derselben Substanz angehören können und deren jede, also auch die Ursache selbst, wiederum Wirkung von etwas anderem sein muss.

Für die Erscheinungen des inneren Sinnes hingegen fordert das Axiom der Anschauung nichts als zeitliche Ausdehnung, die Antizipation der Wahrnehmung nur ideelle Krafteinheit, die Kate-

gorie der Substanz lediglich Beharrlichkeit in der Zeit; diejenige der wirkenden Ursache endlich verlangt hier zwar auch, dass bei Veränderungen, die in notwendigem Zusammenhange stehen, das Spätere dem Früheren nicht blos folge, sondern aus ihm hervorgehe und als Wirkung von der Ursache bestimmt sei, jedoch ohne dass der notwendigen zeitlichen Abfolge zugleich eine im Räumlichen sichtbare parallel zu gehen braucht. Die Veränderung ist hier rein psychisch, die Glieder derselben treten nur zeitlich auseinander, sie können in derselben Substanz enthalten sein und gehören einer Reihe von Ereignissen an, deren jedes nicht wiederum Wirkung zu sein braucht. Es liegt nur Wechsel, nicht Bewegung vor.

Es ist z. B. für den Affekt der Freude dem Axiome der Anschauung genügt, wenn derselbe eine bestimmte Zeitdauer ausfüllt, durch welche er das Anhalten anderer gleichartiger Seelenzustände unterbricht; die Anforderung der Antizipation der Wahrnehmung erheischt für diesen Fall nur den Nachweis einer Seelenkraft, durch welche die Einheit der durch jenen Zustand bedingten Empfindung bestimmt ist. Wir werden ferner einen derartigen Affekt oder andere innere Zustände einer Seelensubstanz zuschreiben, wenn bei aller Mannigfaltigkeit, in welcher dieselben als Wirkungen erscheinen, doch eine zeitliche Beharrlichkeit in der Kraftäusserung hervortritt, durch welche dieselben hervorgerufen werden. Die Freude, die Hoffnung, der Zorn oder auch noch andere Stimmungen mögen mannigfache Varietäten in meiner inneren Erfahrung zeigen; die Vorstellungen, von denen die letztere erfüllt ist, mögen nicht minder buntscheckige Erkenntnisweisen sein als jene Zustände verschiedenartige Gefühlserregungen waren und einen gleichen Reichtum mag endlich selbst das Begehren mir offenbaren, in allen findet mein Bewusstsein sich dessen ungeachtet als dasselbe, in allen einen beharrlichen Zusammenhang, in allen ein etwas, welches in jenen sämtlichen Erkenntnisakten, Gefühlserregungen und Begehrungs-Antrieben sich gleich bleibt, sie sämtlich überdauert und insonderheit von der Gesamtheit der Gegenstände, deren Wahrnehmung durch Sinneswerkzeuge vermittelt wird, scharf unterscheidet. Diese beharrliche Bewusstseinseinheit fasse ich daher als eine eigentümliche, als eine innere Substanz auf, d. i. als Seele, ja speziell als meine Seele. Nur meine Seele ist Gegenstand einer Erfahrungsgewissheit, wenigstens ist das die eigene Seele eines jeden für ihn nur unmittelbar. — Schliesslich finde ich mich auch dem Inhalte der inneren Erfahrung gegenüber

veranlasst zu untersuchen, welche Erscheinungen und Veränderungen in ihr nicht nur nacheinander stattfinden, sondern auseinanander hervorgehen, da ich z. B. beobachte, dass gewisse Erkenntnisse und Gefühle stets zu bestimmten Begehrungen veranlassen, dass überdies ganz konstante Verhältnisse es bedingen, welche bestimmte Vorstellungen — abgesehen von allen besonderen Umständen der Lage, des Augenblicks, der Individualität — auf bestimmte andere, (seien es Erkenntnisse auf Erkenntnisse, Gefühle auf Gefühle, Begehrungen auf Begehrungen oder seien es gar welche der ersteren Art von Bewusstseinsthatsachen auf die der zweiten oder dritten und umgekehrt) nicht blos folgen, sondern erfolgen. Allein diese notwendige Abfolge ist eben doch nicht aus äusserlich wahrnehmbaren Erscheinungen erschlossen. Sie setzt keine räumliche Trennung ihrer Glieder voraus, sondern sie findet blos im Bewusstsein statt. Geschieht es nun aber noch dazu, dass diese inneren Erscheinungen äussere Wirkungen hervorrufen, so stellen sie auch für diese ein inneres Band her, das über deren räumliche Getrenntheit hinausgreift. Jene rein zeitlichen Veränderungen der inneren Erfahrungswelt, die nicht in Bewegung sondern im Wechsel sind, können derselben Substanz angehören; sie stehen den äusseren Wirkungen, die als Erfolge aus ihnen hervorgehen, hiernach überdies ganz unabhängig gegenüber. Sie unterliegen als innere Vorgänge aber auch noch einem weiteren, nur für sie unmittelbar geltenden und darum stets rein innerlichen notwendigen Zusammenhange. Es ist dies derjenige, für welchen die Gesetzmässigkeit des Zweckes gilt. Wo diese zugleich in die äussere Erscheinung tritt, ist sie gerade daran erkennbar, dass ihr zufolge in der Vorstellung irgendwo und irgendwie ein Ganzes derjenigen Folge der Teile vorangeht, durch welche es nacheinander auch im äusseren Dasein sich vollzieht. Die Glieder der der zweckmässigen Kausalität unterworfenen Veränderung sind mithin nicht blos rein innerlich und fähig, einer und derselben Substanz anzugehören, sondern sie können überdies, bevor sie zeitlich aus einander treten, auch gleichzeitig in einem Bewusstsein aufgetreten sein. Die hierin vorliegende Kausalität ist die der Wechselwirkung, welche eine solche notwendige Verbindung der nacheinander wahrgenommenen Objekte innerer oder äusserer Erfahrung ausdrückt, bei welcher das spätere stets zugleich Wirkung, das frühere stets zugleich Ursache nur deshalb sein muss, weil beide in einer ursprünglich blos inneren Gemeinschaft des Wesens miteinander stehen. Die Kausalität des Zweckes gilt also freilich auch für äussere Veränderungen, doch

dann nie unmittelbar, sondern nur mittelbar, insofern Wirkungen, die im Äusseren vorliegen, nicht als Folgen der causa efficiens begreiflich sind. Man kann diese Kausalität als psycho-mechanische Gesetzmässigkeit bezeichnen, da die Eigentümlichkeiten der psychischen und der mechanischen causa efficiens hier zu einer eigenartigen Bedeutung verschmolzen und gesteigert sind. Denn die Veränderung ist hier als solche rein innerlich zu verstehen, wie bei der psychischen causa efficiens und sie setzt doch auch die Gleichzeitigkeit der in Veränderung befindlichen Objekte voraus, aber freilich nicht vermöge des Nebeneinanderseins im Raume, die nur zufällig vorhanden sein kann, sondern in Folge innerer Gemeinschaft.

c. Die Unhaltbarkeit von Kants Einwänden gegen die Psychologie als Wissenschaft.

Es ist eine Inconsequenz bei Kant, dass er zu einer solchen Anwendung der Kategorieen auf die eigene innere Erfahrung nicht gelangt, obgleich er von einer „Erkenntnis" des empirischen Ichs redet. Allein Kants Irrtum erklärt sich wieder daraus, dass er von der von ihm selber erwähnten „Anschauung unserer selbst" keinen wissenschaftlichen Gebrauch macht, sodass bei ihm die Anwendung von Verstandesbegriffen auf dieselbe nur zu einer Erkenntnis führt, die lediglich empirisch bleibt und nicht zu philosophischer Gewissheit oder zur Exaktheit eines eigentlichen Wissens sich steigern lässt. Diese blos empirische Erkenntnis ist im Gegensatze zum Denken eines transscendenten Inhaltes zwar immer noch Erkenntnis, denn sie ist Denken eines für uns irgendwie gegebenen, obschon nicht eines apriorisch bestimmten, Seienden. Das Objekt eines transscendenten Gegenstandes ist jedoch etwas, was für uns gar keinen Wert eines Seienden hat.

Warum jedoch nach Kant die Anschauung unserer selbst ohne wissenschaftliche Bedeutung sein soll, lehrt die Vorrede zu seiner Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" vom Jahre 1786. Dort heisst es: „Ich behaupte, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist". Denn die Möglichkeit des Objekts, als Naturdings, ... welches ausser dem Gedanken (als existierend) gegeben werden kann, sei nicht aus blossen Begriffen zu bestimmen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge erfordere nämlich eine dem Begriffe korrespondierende Anschauung a priori . . . . d. i., dass der Begriff

konstruiert werde. Es sei aber „die Vernunfterkenntniss durch Konstruktion der Begriffe mathematisch". Weder Chemie noch Psychologie erlaube nun aber eine solche, die letztere sogar widerstrebe solchem Versuche am meisten. Denn Kant behauptet ebd. folgendes: „Noch weiter, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müsste denn allein das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntniss sein würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ohngefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen konstruirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt".

Aus dreierlei Gründen ist hiernach für Kant die innere Anschauung wissenschaftlich unbrauchbar: 1) Mathematik sei auf sie nicht anwendbar, da Seelenerscheinungen deshalb nicht konstruierbar seien, weil die Zeit nur eine Dimension habe; 2) diese Erscheinungen seien nur in Gedanken teilbar; 3) die Beobachtung an sich alteriere schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes.

Eine eingehende Widerlegung dieser Gründe ist hier nicht möglich. Es genügt wohl, auf folgendes hinzuweisen. Zuvörderst irrt Kant darin, dass er meint, Seelenerscheinungen seien nicht konstruierbar. Selbst wenn es richtig wäre, dass sie nur eine Dimension hätten, so würden sie deshalb nur nicht in äusserer Anschauung konstruierbar sein. Messbar sind sie deshalb freilich nicht, da das Messen eine Vergleichung zwischen Raum und Zeitgrössen erheischt. Messbarkeit wird jedoch nur für die äusseren Erscheinungen als Bedingung ihrer exakten Auffassung gefordert; für diejenige der inneren die gleiche Forderung zu stellen, ist kein

Grund vorhanden. Sonst wäre die Logik auch keine strenge Wissenschaft, ohne welche indes auch keine Mathematik möglich ist. Allein nicht blos die Logik, auch die Grammatik setzt einen gesetzmässigen Mechanismus des inneren Seelenlebens voraus, der eine exakte Auffassung seiner Erscheinungen ermöglicht, die von der „Messbarkeit" der Phänomene ganz unabhängig ist. Dabei sehe ich noch ganz von dem Umstande ab, dass man wegen der Gleichzeitigkeit von Momenten des inneren Seelenlebens den blos zeitlich aufeinanderfolgenden Objekten wohl das Ausser-, nicht das Nebeneinandersein absprechen darf, ihnen daher wohl zwei Dimensionen zugestehen muss.

Wenn Kant sodann behauptet, die Seelenerscheinungen seien nur in Gedanken teilbar, so ist auch das ein Irrtum. Durch die innere Selbstanschauung und das Gedächtnis wird auch hier eine stetige Erfahrung gewonnen, die — wenngleich nicht äusserlich, so doch auf eine von der flüchtigen Existenz des Gedankens, dieses Resultates einer augenblicklichen Funktion des Verstandes, ganz unabhängige Weise — eine reale Sonderung der Thatsachen auch im Gebiete der inneren Erfahrung und des Seelenlebens ermöglicht.

Es ist schliesslich allerdings wahr, dass die Beobachtung von Seelenzuständen an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert. Dasselbe ist aber auch bei jeder anderen Beobachtung der Fall. Das beobachtete Naturobjekt der äusseren Welt ist gleichfalls in künstliche Lagen gebracht, und der Zustand des Subjekts tritt hier ebenfalls in die Mitte zwischen dieses als den Beobachter und zwischen sein Objekt. Nur unmittelbarer ist die gefürchtete Alteration bei Seelen- als bei Naturerscheinungen. Wie aber das denkende Subjekt in selbstbewusster philosophischer Kritik und in der Logik die Mittel findet, sich über den jeweiligen Zustand zu erheben und von ihm in objektiver Vertiefung abzusehen, so kann dasselbe auch in der Psychologie geschehen und mit um so grösserem Erfolge, als der Nachteil der unmittelbaren Alteration auf der anderen Seite durch die Unmittelbarkeit der Erfahrung hier reichlich aufgewogen werden dürfte. Wenn wegen des Mangels der Messbarkeit von Seelenthatsachen die Versuche Herbarts in seiner geometrisch gehaltenen Psychologie scheitern mussten, so sind vorzugsweise auf dem Boden sprachphilosophischer Betrachtungen seit letzterem Entdeckungen und Forschungen gemacht worden, die Konstruktionen des empirischen Seelenlebens nach dieser Seite hin enthalten.

welchen schwerlich die Anerkennung exakter Methode zu versagen ist.

Warum dieselbe hier trotzdem so schwer zu erlangen ist, erklärt aber ein Umstand, dem Kant in einem vierten, bisher noch nicht von mir betonten Bedenken an obiger Stelle Ausdruck gegeben hat, indem er betont, dass bei seelischen Beobachtungen nicht ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen . . . von uns unterwerfen lässt. Abgesehen von seltenen Fällen der Beobachtung des anomalen Seelenlebens bei Objekten der Psychiatrie u. dgl. hat hiermit Kant Recht. Daraus folgt aber nur, dass die Demonstration für andere hier nicht erzwingbar ist, weil es kein Gebiet gemeinsamer unmittelbarer Anschauung gibt, denn ein solches vermittelt allein die äussere Erfahrung und ihre Anschauung.

Nicht für die Forschung an sich, nicht für die Psychologie als Wissenschaft, nicht für die Selbstverständigung über die ihr vorliegende Erfahrung, sondern nur für die Mitteilung derselben an andere und Verständigung mit ihnen liegt diese Schwierigkeit vor. Dennoch leistet die Sprache als mittelbares Bild der fremden Selbstbeobachtung auch in diesem Punkte einen nicht leichtsinnig abzuschwächenden Ersatz für die fehlende gemeinsame äussere Anschauung. Durch sie ist der Zugang zu einer von dem Beobachter unabhängigen inneren Erfahrung immerhin möglich, und darum, zwar auf Umwegen und mühsamer, aber doch schliesslich eben dasjenige in der Hauptsache wirklich erreichbar, was die äussere Anschauung in anderen Fällen bequemer erreicht.

Wegen des Mangels der letzteren in Bezug auf das innere Wesen der äusseren Naturerscheinungen ist übrigens auf diese auch der Zweckbegriff nicht unmittelbar, — also nicht in gleicher Weise — anwendbar wie auf das eigene Seelenleben. Wer des letzteren willen den Zweck unter die Kategorieen aufnimmt, wird deshalb besonnener Weise noch nicht fordern, dass derselbe auf gleiche Art wie die mechanische Kausalität zur Erklärung der Veränderungen in der äusseren Natur dienen solle. Auch ich selbst bin so weit nicht gegangen, wengleich ich an früherer Stelle[1]) behauptet habe, dass Kants heuristische Grundsätze der Naturforschung zu konstitutiven Prinzipien werden müssten. Ich gebe aber zu, dass ich diese letzte Forderung in der Hauptsache

1) Vergl. meine Schrift „Zur Erkenntnistheorie und Ethik", Berl. b. H. R. Meklenburg 1877., S. 120.

auf die Psychologie sowie auf die angewandte Ästhetik und Ethik hätte einschränken sollen. Für diese Gebiete gilt sie aber durchaus.

Von Kants drittem Bedenken gegen die wissenschaftliche Psychologie, dass in der seelischen Beobachtung das Objekt durch diese selber alteriert werde, kann man sagen, es begründe zureichend nur die Forderung vorsichtiger zu experimentieren, weil solche Alteration hier in grösserer Unmittelbarkeit als sonst stattfindet; es hebt dies aber die wissenschaftliche Methode nicht auf. Ebenso wenig bewirkt dies jener Sachverhalt, der Kants letzten Einwand begründete. Aus demselben folgt nur, dass man bei inneren Erscheinungen überaus vorsichtig sein müsse in Benutzung der fremden, in keiner äusseren Anschauung unmittelbar zugänglichen Erfahrung; zumal gilt dies in Bezug auf Mitteilung der Forschung und Gestaltung des Beweises.

Wir halten hiernach gegen Kant die Möglichkeit einer empirischen Psychologie als wissenschaftlicher Naturlehre aufrecht. Aber nur eine Erkenntnis des in innerer Erfahrung erscheinenden konstanten Wesens des Ichs und seiner regelmässigen Veränderungen sowie des gesetzmässigen Zusammenhanges seines Inhalts wird durch dieselbe gewonnen. Die Erkenntnis des übersinnlichen, in Unabhängigkeit von der Erfahrung etwa bestehenden Wesens der Seele aber bleibt davon ausgeschlossen. Kants transscendentale Dialektik hat stets darin Recht, dass sie eine Anwendung der durch Subsumtion unter die reinen Formen der Anschauung von Erfahrungsinhalten näher bestimmten und eingeschränkten Kategorieen auf einen als rein für sich bestehend gedachten Inhalt verwirft. Die so eingeschränkten Kategorieen sind ja die mittels des sogenannten „Schematismus“ gewonnenen Grundsätze des reinen Verstandes. Ihnen gemäss erschliessen wir die apriorische gesetzmässige Bestimmtheit des Wesens eines Erfahrungsgebietes oder auch nur Objektes. — Kant geht jedoch zu weit darin, dass er auch für einen solchen übersinnlichen Inhalt, der als Voraussetzung für ein mit Sicherheit im Einzelnen erkanntes Erfahrungsgebiet, um seinen Zusammenhang und sein Dasein als Ganzes abzuschliessen und zu erklären, gefordert wird, nicht blos die Anwendung der Grundsätze, sondern auch der transscendentalen Kategorieen verbietet. Diese letzteren haben hier einen durchaus statthaften Gebrauch, führen aber freilich nicht zur Erkenntnis des Wesens sondern nur des Seins eines übersinnlichen Inhalts, z. B. Gottes; jedenfalls thun sie dies da, wo, wie im Praktischen es der Fall

ist, ein übersinnlicher Inhalt sich sogar in entsprechender Anschauung darstellt, in einer Vernunft-Anschauung, die uns ihre Objekte weder räumlich und zeitlich begrenzt zeigt wie die äussere noch bloss zeitlich eingeschränkt wie die Selbst-Anschauung.

Dass Kant auch nicht einmal den Schluss auf die Wirklichkeit eines bestimmten übersinnlichen Seins zulassen will, ist um so wunderbarer, als es doch gerade die übersinnliche Natur der Erscheinungen nach ihm ist, obzwar blos in formaler Weise, durch welche allein die letzteren selbst in ihrem empirischen Dasein und Wechsel mit Gewissheit erkannt werden. Nur durch solche apriorische Bestimmungen wurden die Dinge ja zu Erscheinungen, die mit unserem Bewusstsein und seiner ursprünglichen Wirklichkeit verknüpft sind; nur dadurch wurden sie als integrierende Bestandteile der letzteren selber in ihrem Wesen begriffen und mithin gemäss den unbedingt notwendigen und streng allgemein gültigen Bedingungen ihres Daseins gedacht. Erst der Begriff erschliesst aber überall das Wesen der Dinge und nur der transscendentale, nur die apriorische Kategorie das ursprüngliche Wesen derselben; die Anschauung hingegen, auch die reine zeigt nur den apriorischen That-, nicht den Wesensbestand an. Es scheint mir daher nicht richtig, von „Wesensanschauung" zu reden, wo man in Kants Sinne zu sprechen meint. Auch J. B. Meyer in der Schrift „Kant's Psychologie" S. 245 betont es zwar mit Nachdruck, dass Kant mit Herbart darin übereinkomme, dass wir von dem reinen Ich keine auf seine Materie bezügliche intellektuelle Wesensanschauung besitzen. Hier aber ist der Ausdruck durch den Zusatz intellektuell berechtigt, denn eine Verstandesanschauung, wie es die intellektuelle ist, würde eben das Wesen nicht blos begreifen, sondern auch unmittelbar enthalten.

Dass solche Anschauung von der Seele nicht vorliegt, hindert also freilich an einer Erkenntnis des rein übersinnlichen, aber nicht an einer solchen des zugleich übersinnlich bestimmten empirischen Wesens der Seele. Vielmehr auch das, was Meyer ebd. S. 241 als Kants Lehre über das Ich als Objekt des inneren Sinnes zur Erläuterung der von uns oben angeführten anderen Stelle desselben beibringt, ist der Inhalt einer sehr reichen Erkenntnis des empirischen Wesens der Seele.

Diese besitzt zufolge derselben eine der empirischen Kategorie der Substanz entsprechende Einheit und Selbständigkeit im Sinne eines solchen rein innerlichen und geistigen Wesens, das sich im Zusammenhange mit einem äusseren Körper befindet und

in diesem wirkt, indem es seine relative Selbständigkeit ihm gegenüber stets behauptet, zuhöchst dadurch, dass es als selbstbewusstes Ich sich in denkender, fühlender, begehrender, sowie in der mit diesen je nachdem verbundenen wahrnehmenden oder vorstellenden (resp. sich erinnernden) Thätigkeit geltend macht.

Diese Konstanz des inneren Ichs, diese ihm als Seelensubstanz zukommende Beharrlichkeit ist ja durchaus keine absolute; sie bedeutet mithin keine Erkenntnis der Seele als eines übersinnlichen Dinges an sich, und Kant würde gewiss selber, wenn er später zu der Einsicht von der Grundlosigkeit seiner Bedenken gegen die Psychologie als Naturwissenschaft zurückgekommen wäre, seine Paralogismen der rationalen Psychologie so gestaltet haben, dass er die Formeln für die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis der Substanz, Kausalität u. s. w. des erscheinenden Ichs offen gehalten hätte, ohne dass darum irgend etwas über das Wesen desselben als eines reinen von der Erfahrung unabhängigen Vernunftdinges ausgesagt worden wäre.

Kant hat das aber nicht gethan und in Folge davon enthält seine Seelenlehre manche Lücken, Mängel und Unbestimmtheiten, welche mir manche der Herbartischen Angriffe an diesem Punkte gerechtfertigt erscheinen lassen. Insonderheit glaube ich, dass Meyer a. a. O. S. 235 zu weit geht, wenn er Herbart vorwirft, dass er die rationale Psychologie für ein Bedürfnis halte. Ist doch unter dieser rationalen Psychologie Herbarts nichts anderes zu verstehen als die philosophische Psychologie, die zwar nicht das Wesen der Seele an sich, aber doch auch nicht blos empirische Naturbeschreibung der Seelenvorgänge, sondern apriorische Naturerkenntnis des erscheinenden Seelenwesens sein will. Die rationale Psychologie kann an sich transscendent oder transscendental sein. Jene ist jedenfalls unberechtigt, Kant hat aber auch diese verworfen und so das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Nur dies ist es, was Herbart an denselben und nicht ohne Grund tadelt in seiner bei Meyer a. a. O. S. 235 zitierten Stelle (im „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" VI, 270): „Er (Kant) verwechselte das Ich, welches das Behältniss unserer sämmtlichen Vorstellungen zu sein scheint, indem wir sie alle uns zuschreiben, mit der Durchdringung dieser Vorstellungen unter einander, vermöge deren sie verschmelzen oder einander verdunkeln, sich gegenseitig als grösser und kleiner, als ähnlich und unähnlich bestimmen. Hierin liegt die Einheit der Complexion, um deren willen eine einzige Substanz für alle anzunehmen ist; jenes Ich, welches nur

als Subject des Denkens und nicht als Prädicat gedacht werden kann, ist dabei überflüssig." Nur darin irrt Herbart, dass er von einer Verwechselung des reinen und empirischen Ichs bei Kant redet. Davon ist dieser weiter als irgend jemand, als Herbart selbst, entfernt, wie Meyer ebd. bündig dargethan hat, wohl aber hat der kritische, hier überkritische Philosoph die von Herbart angedeutete eigentümliche Gesetzmässigkeit im menschlichen Innern, im Vorstellungsleben des Ichs verkannt.

d. Die echte Psychologie als transscendentale, nicht transscendente Forschung.

Wenn wir in Anerkennung derselben das Gebiet innerer Wahrnehmungen nicht minder als dasjenige der äusseren einer streng wissenschaftlichen Auffassung fähig halten und auch in jenem von einer Substanz, die kausal wirkt, reden, so ist mit einer derartigen Seelensubstanz, die als solche auch kausal wirken muss, keine andere Konstanz behauptet, als welche der Grund davon ist, dass die Innenwelt des Ichs auch rein vom Standpunkte der Erfahrung aus den äusseren Erscheinungen der letzteren und der ganzen sogenannten Aussenwelt selbständig gegenüber tritt. Solche Beharrlichkeit der Seele liesse sich mithin, wenn nicht andere Gesichtspunkte davon abhalten sollten, rein von diesem Standpunkte aus als geistige Erbschaft erklären und brauchte nicht etwa Folge eines geistigen Wesens zu sein.

Der wichtigste Gegenstand der Erfahrung für den Menschen ist jedenfalls er selber. Rein vom Standpunkt der Erfahrung besteht aber seine Eigentümlichkeit darin, dass nur der Mensch zugleich der inneren und äusseren Wahrnehmung Seiten darbietet, letzteres durch Erfahrungen, welche stets angewiesen sind auf die Hülfe der leiblichen Sinneswerkzeuge, ersteres durch solche, welche auch ohne dieselben gemacht werden können. Ja, gerade diese letzteren sind uns wohl bekannte Fakta, sie sind es als unsere allereigensten Zustände, z. B.: ich hoffe, ich empfinde Lust, ich glaube, es betrübt mich. Das sind einzelne Thatsachen, die wir als etwas in sich Abgeschlossenes erleben, nicht blos allgemeine Vorstellungen von der Art abstrakter Begriffe, unter die wir etwas nur logisch subsumieren. Hoffnung ist ein Begriff, unter den verschiedene Arten, z. B. die auf Glück im Spiel oder auf Glück im Berufe oder in Wechselfällen des leiblichen Befindens u. dgl. fallen. Indes „ich hoffe" ist eine Thatsache, eine Lebenserfahrung des inneren Ichs, seines unmittelbarsten Erfahrungsbewusstseins zu bestimmter Zeit

und in bestimmter Lage. Diese Thatsache ist freilich von anderer Art, darum jedoch nicht minder wirklich als die, dass ich gehe, dass ich etwas sehe, höre u. s. f.

Ganz mit Recht bemerkt in dieser Beziehung Dr. Th. Lipps in dem IV. Aufsatze über „Die Aufgabe der Erkenntnisslehre und die Wundt'sche Logik“ [1]) an einer Stelle, wo er freilich in nicht ganz präziser Weise „Selbstbewusstsein“ mit innerer, „objektives“ Bewusstsein mit äusserer Erfahrung identifiziert, folgendes: „Jede Gewissheit ist . . . mittelbar objectiv. Solcher mittelbaren objectiven Gewissheit sind aber die Inhalte des Selbstbewusstseins wie die des objectiven Bewusstseins fähig. Dass ich eine Lustempfindung gestern gehabt habe, mir dies nicht blos einbilde, dies weiss ich, wenn ich inne werde, dass der Gedanke daran nicht ein willkürlich von mir producirter, sondern ein solcher ist, der objective Geltung verlangt, sich mir als ein meinem jetzigen Ich Fremdes aufdrängt, sich nicht abweisen lässt. So giebt es auch ein Bearbeiten der Thatsachen der inneren Erfahrung wie der äusseren. Die Thatsachen der unmittelbaren inneren Erfahrung stehen absolut fest, lassen sich durch keine Bearbeitung aufheben. Aber auch keine Bearbeitung der Inhalte der äusseren Wahrnehmung kann jemals ein solches Aufheben im Gefolge haben. In beiden Fällen muss sich das Bearbeiten damit begnügen, dem Gegebenen eine andere Stelle in dem Zusammenhang des Gegebenen anzuweisen, als diejenige war, die wir ihm ursprünglich zuwiesen. Das Blau und sein räumliches Zusammensein mit dem Himmelsgewölbe ist eine Thatsache, die keiner wissenschaftlichen Correctur weicht. Vielleicht aber komme ich durch irgend welche Schlussfolgerung dazu, nicht das Himmelsgewölbe allein, sondern ausserdem mein Subject als Bedingung für diese Thatsache anzusehen. Diese Einsicht spreche ich dann in den Worten aus, ich stelle das Himmelsgewölbe blau vor, abgesehen von meiner Vorstellung kommt ihm das Prädikat nicht zu. So kann es auch sich herausstellen, dass eine Willens- oder Lustempfindung, von der ich glaubte, dass sie von einem psychischen Geschehen a unabhängig sei, ja es bedinge, in der That durch dies a bedingt sei oder als ein Nebenerfolg seines Zustandekommens zu gelten habe.“ Wenn Lipps ferner ebd. S. 434 unter dem Denkgesetz versteht: „Die Eigenthümlichkeit unseres Geistes, vermöge der [soll heissen deren]

1) Philosophische Monatshefte No. VII u. VIII des Bd. XVII (v. Jhrg. 1881), S. 430 fg.

wir nicht umhin können, unter gleichen Bedingungen uns zu denselben Vorstellungsinhalten in gleicher Weise denkend, urtheilend, zusammenordnend zu verhalten," so ist dies allerdings eine noch etwas zu unbestimmte Formulierung; indessen jedenfalls ist auch hier den ebd. sogleich folgenden Worten zuzustimmen: „Die Anwendung desselben Denkgesetzes auf innere Erfahrung lässt nun auch erst, und auf dieselbe Weise, aus dem zeitlichen Verhältniss derselben die Unabhängigkeit, Beharrlichkeit, Activität etc. des Subjects hervorgehen, macht daraus ein Ding, eine Substanz, ein Manchfaches von Ursache und Wirkung. Ich vermag auch hier zwischen subjectiver und objectiver Erfahrung keinen wesentlichen Unterschied zu finden."

Wer über die unmittelbaren Thatsachen des eigenen inneren Individualbewusstseins eine Untersuchung anstellt, bei der er sich der Kategorieen in dieser Art bedient, der treibt eine Seelenlehre, die wohl transscendental, aber nicht transscendent und darum berechtigt ist.

Soviel über die Psychologie als Wissenschaft und den Begriff der Seele. Nur einem Einwande sei schliesslich auch noch begegnet! — Gegen unseren Begriff der Psychologie als der philosophischen Erfahrungswissenschaft von den Thatsachen des inneren Individual-Bewusstseins könnte gerade der kritische Standpunkt dieses Bedenken an die Hand geben: Alle Thatsachen überhaupt sind ja auch Thatsachen des inneren Bewusstseins; wenigstens sind sie das für uns. Das ist auch ganz richtig und durchaus wahr. Dass die Sonne scheint — gewiss ein Umstand, der als Objekt einer äusseren Wahrnehmung zu gelten hat —, ist eine Thatsache; für uns ist es eine solche jedoch nur als Moment des inneren Bewusstseins. Denn dass die Sonne scheint, können wir nur dadurch erfahren, dass unser Ich sie sieht und das Scheinen zugleich Objekt einer Empfindung geworden ist. Allein diese Thatsache des Scheinens der Sonne fällt als solche eben doch nicht unmittelbar in unser Individualbewusstsein.

Die der Psychologie im engeren Sinne angehörigen Thatsachen sind nur diejenigen, welche unmittelbar in unser inneres Individualbewusstsein fallen; es sind eben jene allen bekannte: ich denke, ich wünsche, ich will, ich hoffe u. s. f. Unmittelbare Erfahrung hat jeder nur in Bezug auf seine eigene Seele, und die besondere Methode der Beobachtung, welche dieser Erfahrung entspricht, ist allein die der Selbstbeobachtung.

3. Weitere psychologische Voraussetzungen.

a. Die Seelenvermögen als seelische Substanzen.

Nicht minder wichtig als eine Darlegung unserer Ansicht vom Begriffe der Seele und der Psychologie als Wissenschaft für die nachfolgende Untersuchung erschien, dürfte es nunmehr sein, über unsere Auffassung der Seelenvermögen uns auszusprechen, um so mehr, da wir über diesen Punkt eine von allem bisher Geltenden abweichende Anschauung hegen. Die Seelenvermögen sind nämlich nichts anderes als Substanzen im Leben der inneren Erfahrung.

Gerade wie wir bei der äusseren Erfahrung von einer gemeinsamen Substanz aller ihrer Erscheinungen reden, ohne darum auf einzelne Substanzen zu verzichten: ebenso schliesst der Umstand, dass alle inneren Erfahrungen in der Seele ihre gemeinschaftliche substantielle Einheit finden, nicht aus, dass dieselben auch im übrigen noch auf besondere Weise substantiell gegliedert sind. Dass es überhaupt substantielle Zusammengehörigkeit in der Erscheinungswelt gibt, ist eine apriorische Thatsache, welche das Vorhandensein einer eigentümlichen Gesetzmässigkeit, die etwas absolut Gültiges ist, bedeutet. Jeder einzelne Fall, der einer solchen unterliegt, ist jedoch nichts Absolutes sondern etwas Relatives. Die substantielle Einheit und kausale Verknüpfung selber sind daher absolute, vorempirische Thatsachen; jede einzelne Substanz und jede Kausalwirkung ist dies nur relativ d. h. in Bezug auf anderes. Der Grad und Umfang dieser Relation ist verschieden und darum stellen sich auch die Erscheinungen solcher ursprünglichen Gesetzmässigkeit in Abstufungen und Rangordnungen dar.

Die ganze Innenwelt ist ein eigentümlich Beharrliches gegenüber der Aussenwelt und die mit unserem eigenen Ich verknüpften unterschiedenen Gebiete der Wahrnehmung beider stellen insonderheit sich deshalb in solchem Gegensatze für uns dar, dass wir der ersteren die Einheit der seelischen, der letzteren die der leiblichen Substanz zu Grunde legen, während wir in Unabhängigkeit von unserem Ich dort eine geistige, hier eine stoffliche Beharrlichkeit voraussetzen, resp. von ideeller und materieller Substanz reden. Dieses gemeinsame stoffliche Substrat der Aussenwelt, die Materie, hindert uns jedoch nicht von mannigfachen besonderen Materien zu sprechen, und nicht minder berechtigt sind

wir trotz der Substanz der Seele, als der beharrlichen Einheit aller inneren Erfahrung, ausserdem verschiedene einzelne Substanzen der letzteren anzunehmen, falls uns sonst hier eine Beharrlichkeit entgegentritt, welche jeder individuellen Lage des Subjekts und allen zeitlichen Veränderungen, in die es versetzt wird, gegenüber sich behauptet und deren Anerkennung, da sie weder zufällig noch willkürlich ist, sich mein Bewusstsein mithin nicht entziehen kann.

Die Substanz hat als solche in der Aussenwelt zwar dieselbe Bedeutung wie in der inneren; indes unterscheidet sie sich doch von dieser spezifisch als ein Beharrliches im Raume. Dies nennen wir Stoff, Materie. Das Beharrliche in der Innenwelt ist aber nur ein solches in der Zeit und eben dies ist nicht Stoff sondern Vermögen.

Auch die Seele selbst ist hiernach ein Vermögen; sie ist das Vermögen der Durchgeistigung des Körpers. Ein solcher Körper ist beseelt oder ein Leib. Wenn die letzten substantiellen Einheiten, auf welche wir das Gebiet der inneren und äusseren Wahrnehmungen überhaupt zurückführen, Seele und Stoff sind, so müssen Erkennen, Fühlen, Wollen wiederum für die letzten substantiellen Einheiten innerhalb des Seelenlebens selber gelten, während dieselbe Bedeutung innerhalb der materiellen Welt die Atome haben. Jene letzten seelischen Einheiten substantieller Art heissen als solche mit Recht Seelen vermögen.

Die Atome sind materiell unteilbare Einheiten, die Seelenvermögen sind es ideell. Die Wirkungen der ersteren erschöpfen sich, die der letzteren nicht. Jene sind räumlich geschieden, diese nicht. Die Stoffe durchdringen sich nicht innerlich, sie existieren ausser einander; die Vermögen durchdringen sich innerlich und wahren doch, blos nebeneinander seiend, ihre Selbständigkeit. Die übrigen ausser den Atomen vorhandenen materiellen Substanzen oder Stoffe sind nur Aggregate. Diese durchdringen sich wohl in den Teilen, nicht als Ganze. Die anderen ideellen Substanzen, die Vermögen, die es ausser den Seelenvermögen noch im inneren Leben gibt, sind Organismen. Sie sind nicht äusserlich zusammengesetzt, sondern innerlich verbunden. Nicht nur als Teile, sondern auch als Ganzes vermögen dieselben sich zu durchdringen.

Alles dies zeigt sich aber am deutlichsten bei den Seelenvermögen oder den Grundvermögen des der inneren Erfahrung zugänglichen Lebens. Dies Leben des Ichs, der Inhalt des inneren

Bewusstseins, wird von diesem je nach verschiedenen Richtungen hin entfaltet. Die Grundrichtungen, nach denen dies geschieht, sind eben das, was man als „Vermögen" der Seele bezeichnet und was von neueren Philosophen so vielfach für etwas wissenschaftlich Unhaltbares erklärt worden ist.

Man wollte nämlich in denselben nichts Besseres finden als ein feiges Zufluchtsuchen bei Qualitates occultae, wie sie die Naturwissenschaft unserer Zeit auf ihrem Gebiete mit Recht perhorresziert.

Allein schon als Substanzen sind die Seelenvermögen keinen Qualitäten vergleichbar, und am allerwenigsten haben sie die Natur „verborgener" oder geheimnisvoller Eigenschaften. Es sind vielmehr überaus klare und bestimmte Gründe, welche jeden, der eine Selbstbeobachtung anstellt über das, was er in sich thatsächlich findet, jene Grundrichtungen als substantiell unterschiedene Einheiten anzusehen nötigen. Kann ich die darin liegende Rechtfertigung der Annahme von solchen „Vermögen" hier auch nicht vollständig geben, so dürfte Sinn und Bedeutung derselben jedoch noch in wesentlichen Beziehungen verständlicher werden, wenn ich deren Verhältnis zu dem Begriffe der Seelenkräfte näher bestimme.

Vermögen ist nämlich der substantielle Grund, der zugleich das innere Maass einer Thätigkeit ist. Die letztere ist Vollziehung dieses Maasses, durch welches sie eine bestimmte Grundform annimmt.

Die Annahme solcher Vermögen ist begründet durch die andere, dass alle Mannigfaltigkeit eine Einheit voraussetzt, und so auch die Mannigfaltigkeit der Veränderungen der Dinge und Erscheinungen.

Jeder bleibende innere Grund von Veränderungen in letzteren ist des weiteren dasjenige, was man als „Kraft" bezeichnet, und wenn überdies eine so beschaffene Kraft Grund einer Wirkung ist, die zugleich als Folge einer substantiellen Ursache und eines inneren Maasses dafür gelten muss, dass scheinbar — sei es dem äusserlichen Zusammenhange oder mindestens innerlich sinnlichen Verlaufe nach — gleiche Thätigkeiten bei verschiedenen Dingen einen stets gleich unterschiedenen Erfolg haben, so ist deren Ursache ein „Vermögen". Das Wachsen kommt als solches in gleicher Art verschiedenen Wesen zu, aber es hat bei bestimmten Gruppen derselben einen stets gleich unterschiedenen Erfolg. Anders wächst die Pflanze, anders das Tier und unter beiden anders ihre be-

sonderen Arten. Das Wachsen ist eine Veränderung, die daher nicht als mechanische Wirkung, sondern nur als Kraft und des weiteren auch nur als Folge eines Vermögens zu begreifen ist. Mechanisch ist sie nicht; denn sie ist eine Veränderung, die nicht durch äussere Einflüsse hervorgebracht, sondern nur veranlasst zu werden vermag. Sie beruht ferner auf einem Vermögen, denn diese Veränderung hat ein bestimmtes inneres Maass. Aus der Eiche wird eben keine Buche. Das setzt doch wohl ein solches Maass voraus, welches für die Richtung der Entwicklung und sogar für etwa vorkommende durch Kunst bewirkte Abweichungen von ihr ein Grenze setzt und welches als innere Ursache dafür gelten muss, dass die Eiche andere Äste, Früchte, Blätter u. s. w. hat als die Buche. Obgleich hier die Thätigkeiten und Vorgänge in der periodischen Entwicklung den besonderen, in die Erscheinung tretenden Umständen nach im wesentlichen dieselben sind, kommen sie doch in verschiedener Weise und Form zur Gestaltung. Dass man die substantielle Ursache davon und ebenso die „Vermögen" der Seele als das unterschiedene Maass der mannigfaltigen Kraftäusserung derselben nicht wahrnehmen kann, ist kein Grund gegen ihre Annahme. Nicht nur das äusserlich und innerlich Wahrnehmbare, sondern auch das, was als Grund davon mit Notwendigkeit hinzu gedacht werden muss, ist wirklich.

Es gibt für Verhältnisse des Übergangs aus einer bestimmten Ruhe zu einer in bestimmter Weise erregten, aber nicht von aussen mitgeteilten Thätigkeit keine andere angemessene Vorstellung als diejenige, dass wir die Möglichkeit solchen Übergangs abhängig denken von einer zu den Eigenschaften des betreffenden Wesens gehörigen und diesen zu Grunde liegenden Fähigkeit oder „Kraft" *).

Nicht von „wartenden" Kräften, wie man ironisch eingewendet hat, ist bei solcher Auffassung des Sachverhalts die Rede. Derartige Kräfte gibt es freilich nicht. Die Kraft ist, wie schon Kant bemerkt hat, nicht das, was den Grund der Wirklichkeit für das Vorhandensein der Accidenzen als der veränderlichen Eigenschaften enthält; dies ist vielmehr die Substanz. Die Kraft bezeichnet nur das in bestimmten Wirkungen hervortretende blei-

---

1) In dieser Bestimmung des Begriffes der „Kraft" trete ich fast wörtlich bei der Definition J. B. Meyers in seiner Schrift „Kants Psychologie" S. 84, während ich den Begriff des „Vermögens" ganz anders fasse, da ich letzteren überhaupt zum ersten Mal als Substanz bezeichne. Ich weiss wenigstens keinen Vorgänger für diese Ansicht.

bende Verhältnis der Substanz zu gewissen Accidenzen und der Veränderungen der letzteren, sofern gerade die Substanz selbst die Ursache derselben ist. — Die Kraft fordert hiernach als Korrelat die Substanz, und da diese Substanz der Kraft, die etwas Inneres ist, entsprechen muss, so kann sie hier nur ein „Vermögen" sein. Nicht jeder Kraft entspricht indes eine besondere Substanz, sondern die erstere setzt nur überhaupt ein bestimmtes Verhältnis zu irgend einer Substanz voraus. Die inneren Substanzen, die Vermögen, sind vielmehr mit mannigfachen Kräften ausgestattet, z. B. das Erkenntnisvermögen mit den Kräften des Wahrnehmens, Vorstellens, der Einbildung, des Denkens.

Kräfte eines Wesens und also auch solche der Seele sind mithin nur als Fertigkeiten zu bestimmten Äusserungen in Wechselwirkung mit anderen Wesen zu denken. Eine derartige Fertigkeit wird in Folge äusserer oder doch wenigstens sinnlicher Erregung zur wirksamen Kraft. Beruht solche Fertigkeit überdies auf etwas, was unmittelbar einer Eigenschaft des erregten Wesens zu Grunde liegt, so kann sie Kraft desselben genannt werden.

Der Name „Kraft" bedeutet freilich niemals den völligen und zureichenden Grund der Wirkung. Dieser ist stets in einem Verhältnisse mehrerer Substanzen enthalten, gehört einem ganzen Bruchteile des Naturlaufs an, wie dies seit Lotzes und St. Mills in weite Kreise gedrungenen Lehren sogar allbekannt ist. Auch ist es andrerseits falsch, „erworbene" Fähigkeiten, z. B. die des Schlittschuhlaufens und selbst geistige, wie die irgend eine Sprache zu reden, als „Kräfte" zu bezeichnen. Das würde zu abenteuerlicher und lächerlicher Ausdrucksweise führen.

Eine Kraft findet lediglich da statt, wo mit Grund eine innere Fähigkeit stetiger Erregbarkeit zu ganz bestimmten, qualitativ verschiedenen Wirksamkeiten vorausgesetzt wird. Alle Kräfte und ihre Wirkungen sind daher nur Thatsachen der inneren Erfahrung oder der äusseren, sofern sie, wenn sie überhaupt in diesem Falle erklärbar sein soll, nach Analogie der ersteren aufgefasst werden muss.

Aus jener Stetigkeit und Beharrlichkeit der unterschiedenen Wirkungen schliessen wir des weiteren nun aber auf unterschiedene Substanzen, welche der Grund davon sind, dass der letzteren elementare Eigenschaften sich in mannigfaltigen Kräften äussern. Ja, gerade insofern, als wir diese Eigenschaften nur in ihren Beziehungen zu den Eigenschaften anderer Erscheinungen kennen lernen, gebrauchen wir für den nächsten substantiellen Grund

dieser Wirksamkeit im Gegensatze zu noch unerkannten Bedingungen für andere ruhende Eigenschaften den Ausdruck des „Vermögens". Dieser ist die treffende Bezeichnung für die Substanz als Träger einer speziellen, in besonderer Thatsächlichkeit nachgewiesenen, stetigen Erregbarkeit eines Wesens zu bestimmter Aktivität, die aus innerlichen Ursachen begrenzt ist. Nicht für alle Kraftwirkungen können wir mithin ein Vermögen angeben, sondern nur bei Leistungen bekannter Kräfte ist dies möglich, nur bei denjenigen, durch welche wir die elementaren Eigenschaften von Substanzen deshalb kennen lernen, weil sie durch ein stetiges Verhalten zu den Eigenschaften anderer in die Erscheinung treten.

b. Grundunterschiede der Seelenvermögen vom Standpunkte der Erfahrung.

Es gibt mannigfache substanzielle Einheiten der inneren Erfahrung; alle müssen eben als solche für Vermögen im Leben der Seele gelten. Am schärfsten jedoch sind in dieser Art in der Seele, als in dem Grunde und Quell der gesamten Thatsachen des unmittelbaren Individualbewusstseins unseres Ichs, entgegengesetzt die Fähigkeiten zum Erkennen, Fühlen, Begehren. Sind sie doch die letzten beharrlichen Einheiten, auf welche die Selbstbeobachtung des Seelenlebens hinführt. Nur die Seele selbst steht als Erfahrungseinheit der inneren Wahrnehmungen noch hinter ihnen; sie sind daher die Arten der substanziellen Einheit, welche den in der Seele selbst begriffenen sich unmittelbar unterordnen und heissen eben deshalb „Seelenvermögen".

Es handelt sich jetzt um ihre Charakteristik. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass wir hier nur ihre rein vom Standpunkte der Erfahrung sich darbietenden Unterschiede hervorzuheben haben. Diese Erfahrung ist ihrer allgemeinsten Bedingung nach der Entwicklung in der Zeit unterworfen. Schon blos durch Rücksicht auf letzteren Gesichtspunkt zeigt sich die Seele verschieden. Bei der individuellen Bethätigung des Erkenntnisvermögens ist die Kraftwirkung vorwiegend der Vergangenheit, bei derjenigen des Fühlens der Gegenwart und endlich bei derjenigen des Begehrens der Zukunft zugewendet.

Was ich rein empirisch erkenne, ist etwas Fertiges oder als Fertiges hingenommen; was ich rein erfahrungsgemäss fühle, dabei verweile ich, und was ich momentan begehre, das ist etwas, was für oder sogar durch das Ich erst eine bestimmte Wirklichkeit erlangen soll.

Noch wichtiger als diese erste Verschiedenheit ist aber eine weitere. Denn vorzüglich kommt es ja auf das innere Maass an für die Bethätigung dieser drei Grundrichtungen der Seele. Da zeigt es sich, dass wir Erkennen und Fühlen in einer wesentlichen Hinsicht auch wohl unter den gemeinsamen Begriff des betrachtenden Bewusstseins subsumieren können. Dies ist dann entweder eines, wobei die Seele sich auf sich selbst, oder ein solches, wobei sie sich auf anderes richtet. Jenes kann auch geschehen, wenn sie vorzugsweise bei dem Eindrucke des letzteren oder eines eigenen früheren Zustandes auf sich selber stehen bleibt, während in anderem Falle auch die Selbstbetrachtung wie diejenige von etwas anderem angestellt wird.

Ein solches, in allen hier bezeichneten Fällen vorhandenes Bewusstsein ist betrachtend und kann demnach entweder objektiv oder subjektiv sein. Im ersteren Falle besteht es aus Vorstellungen, die ihren Gegenstand darstellen, wie er in Unabhängigkeit von der Auffassung der einzelnen Individuen an und für sich erscheint. Das Maass des objektiv betrachtenden Bewusstseins ist daher die Wahrheit d. i. die Übereinstimmung der im Bewusstsein vorhandenen Auffassung von etwas mit dem Dinge selbst, soweit es ihm als seine Erscheinung zugänglich ist. — Das Bewusstsein der Wahrheit von etwas ist daher allgemeingültig.

Das subjektiv betrachtende Bewusstsein nennen wir das Gefühl im weiteren Sinne. Dies ist nicht allgemein und generell, sondern eigentümlich und spezifisch. Es gilt für jedes besondere Einzel-Individuum als solches, für andere Individuen nur unter gleichen Umständen, die wesentlich zufällig sind und nie völlig eintreffen werden. Das Maass ist hier die Lust oder Unlust, und zwar muss sowohl jener angenehme als auch dieser unangenehme Zustand für positiv gelten. Schmerz und Unlust sind ebensogut positiv wie Freude und Lust. Es liegen hier also Vorstellungen vor, die entweder eine innerliche Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekte oder einen Gegensatz dieser beiden zu einander voraussetzen. — Bei den Gefühlen vergisst man übrigens meist, den Exponenten genauer anzugeben, mit welchem die Vorstellungen desselben harmonieren oder disharmonieren. Was ist also dasjenige, wodurch es bewirkt wird, dass uns etwas behagt oder unbehaglich ist, dass es uns angenehm oder unangenehm berührt, dass es Lust oder Unlust hervorruft, dass es endlich uns in Freude oder Trübsal versetzt? Es ist diejenige Vorstellung, welche im ersteren jener Fälle dem Leben dient und es fördert, im letzteren es hemmt

und stört. In höchster Instanz ist es also ein Trieb zu leben, ein noch blinder Wille, mit welchem hier die Vorstellung harmoniert oder disharmoniert. Gäbe es in der Seele keinen Trieb, so existierte freilich auch kein eigentümliches Bewusstsein. Allein es ist zu beachten, dass hier im gefühlsmässigen Bewusstsein der Trieb zwar ein wesentliches, aber nicht das wichtigste Moment bildet. Der Trieb fehlt zwar nicht beim Gefühl, aber er bewirkt es nicht unmittelbar, und er macht sich auch nicht in seiner ganzen Gewalt geltend. Das zuständliche Bewusstsein, als welches wir das Gefühl, wie sich gleich zeigen wird, noch näher bestimmen können, wird angeregt durch Eindrücke, die ungesucht in den Gesichtskreis des Subjekts treten, und stimmen sie alsdann mit dessen Lebensgefühl nicht, so sind sie freilich in Folge des Triebes unangenehm; allein immerhin ging das Subjekt hier nicht darauf aus, ein dem Leben angemessenes Objekt, das jene Störung verhindert hätte, sich zu verschaffen und zu besitzen. Der Trieb ist in diesem Falle ein Moment, das nicht sowohl agierend auf das Objekt als reagierend für das Subjekt im zuständlichen Bewusstsein sich verhält. Mit dem agierenden Triebe hat das zuständliche Bewusstsein wohl den Umstand gemein, dass es nicht gleichgültig dem Objekte gegenüber erscheint; es unterscheidet sich von demselben aber dadurch, dass dieses Interesse für dasselbe nicht soweit geht, den Besitz desselben zu bewirken. Liegt doch in der Richtung des Gefühls als eine höhere Stufe seiner erfahrungsgemässen Entwicklung auch das Bewusstsein der ästhetischen Lust an jenen Objekten, die schön sind und deren Wesen Kant gerade dahin so treffend bestimmt, dass sie dasjenige sind, was ohne unmittelbares Interesse für seinen Besitz notwendig allgemein gefällt.

Immerhin ist festzuhalten, dass der Trieb sogar schon im zuständlichen Bewusstsein, ob er gleich hier nur als ein für das Subjekt reagierendes Moment hervortritt, etwas Wesentliches ist. Steht jemand im Begriffe durch ein Glas zu sehen und ist dieses trübe, so ist das unangenehm. Warum? Weil er diesmal den Trieb und Drang zum Sehen hatte, der aber trotzdem nicht befriedigt wurde.

Die Vorstellungen des objektiv betrachtenden Bewusstseins sind im Gegensatze eben hierzu gleichgültig; bei ihnen liegt kein Trieb und Streben des Subjekts vor, weder ihnen gegenüber das Gleichgewicht seines Lebensgefühles zu behaupten noch gar in ihren Besitz zu gelangen. Der Mensch ist also einer zwiefachen Art der Betrachtung fähig. Zuvörderst kann er die Dinge so be-

trachten, wie sie an und für sich, in Unabhängigkeit von der Bedeutung für sein besonderes Subjekt erscheinen; sodann kann er sie mit Rücksicht auf diese nach seinen Absichten und in seinem Interesse betrachten und gestalten (z. B. in der Kunst). Hierbei waltet dann das Gefühl im Ich vor, und man nennt eben diese Art der Betrachtung ein zuständliches, das Erkennen ein gegenständliches Bewusstsein.

Zu beiden tritt nun aber noch etwas Neues hinzu im Begehren. Dies ist das Bekannteste in uns, das, worin das Ich am lebendigsten und energischsten sich bekundet; trotzdem aber ist es das, was am schwersten zu erklären ist. Die Bethätigung einer Begierde, die individuelle Erscheinung des Begehrungsvermögens, ist diejenige Handlung oder Thätigkeit des Ichs, welche den Übergang eines Zustandes in den anderen bewirkt. Es geht vorher ein obzwar oft dunkeles besonderes Bewusstsein, sodann folgt ein Zustand veränderten neuen Individualbewusstseins, und das jedesmalige Begehren ist nur die Kraft, die den Übergang von einer Vorstellung in die andere bewirkt. „Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss." Dies ist nämlich ganz richtig, wenn „wissen", wie hier selbstverständlich ist, nicht im speziellen Sinne wissenschaftlicher oder sonst selbstbewusster Erkenntnis genommen wird.

Wenn die Seele begehrt, so ist sie ferner selber weder schon das, was sie begehrt, noch hat sie dasselbe im Besitze. Alles Begehren geschieht deshalb im Gegensatze sowohl zu dem für das Ich thatsächlich Gewesenen, als auch zu dem thatsächlich im Augenblicke für dasselbe Bestehenden. Alles Begehren und alle Momente desselben: Überlegen, Streben, Wünschen, Wollen sind demnach auf die Zukunft gerichtet. In dieser Beziehung ist mithin ein Unterschied vorhanden zwischen erkennender und fühlender Seele einerseits und der begehrenden auf der anderen.

Beim zuständlichen Bewusstsein ist überdies ein Gleichgewicht zwischen Subjekt und Objekt vorhanden, beim gegenständlichen aber ist das Subjekt so sehr dem Objekte hingegeben, dass dies Gleichgewicht als etwas Untergeordnetes nicht unmittelbar in Betracht kommt oder doch vorausgesetzt wird, beim begehrenden ist das Gleichgewicht aufgehoben, und soll durch den Übergang in einen neuen Zustand mittels der Kraft, diesen zu bewirken, wieder hergestellt werden. Schon der Trieb, als das dunkelste Bewusstsein der Vorstellung, deren Objekt hier realisiert werden soll, zeigt sich in dieser Grundrichtung aktiv. Es liegt ein Agieren des Subjekts auf anderes in ihm vor. Diese

Vorstellung, durch welche als durch ein erst zu Bewirkendes der Trieb in Bewegung gesetzt wird, nennen wir im engeren Sinne eine ideale. Alles Begehren geht dem Inhalte des hier vorliegenden Bewusstseins gegenüber aus einem Mangel hervor, weil wir den Gegenstand noch nicht haben, der dem in ihm vorgestellten Objekte entspricht. In allem Handeln, zu welchem das begehrende Bewusstsein als solches darum unmittelbar antreibt, ist dasselbe überdies zugleich auf einen Gegenstand der Erfahrung gerichtet; denn durch das Bewusstsein soll hier das begehrte Objekt in dem sinnlichen Bereiche des Daseins realisiert werden oder doch mindestens verändernd in letzteres eingreifen.

Was aber einen Mangel des Ichs ausfüllen soll und ein ernstes Streben dies zu bewirken veranlasst, ist eine Vorstellung, die für das Subjekt Wert hat. Der Maassstab des Begehrens ist der Wert einer Vorstellung.

Das innere Maass des Erkennens ist die Wahrheit, das des Fühlens die Lust, das des Begehrens die Güte. Wahrheit, Lust und Güte der Vorstellungen sind drei Ziele, durch deren Erreichung ebenso vielfach unterschiedene Grundrichtungen bedingt sind, nach welchen hin die Seele vermöge elementarer Kraftäusserung in entsprechender Mannigfaltigkeit den substanziellen Gehalt und Reichtum ihres Wesens zur Erscheinung bringt. Obschon bei Erreichung aller dieser Ziele sich häufig die verschiedenen Lebenselemente der Seele berühren, so bewahren sie trotzdem ein spezifisches Moment, das jedem für sich zukommt und durch das sie in ihrem beharrlichen Wesen sich behaupten und von einander unterscheiden. In entsprechender Weise kann die Seele selbst als solche im wesentlichen in sich einig sein und doch jene ursprünglichen substanziellen Unterschiede der Vermögen und jene Fähigkeiten zu elementarer Kraftwirkung in ihrem reichen Inneren bergen.

Man könnte hiernach die drei Vermögen und die Grundrichtungen ihrer Bethätigung, die ebensoviele Ursachen elementarer Kraftäusserung des in sich zuhöchst als Seele substanziell einigen inneren Bewusstseins bedeuten, auch als das Wahrheits-, das Lust- und das Wertbewusstsein derselben bezeichnen.

Da durch das Wertbewusstsein seiner Natur nach, wie bereits angegeben wurde, das Ich zum Handeln getrieben wird, so geht das Begehren zugleich auf eine Erweiterung und Vervielfältigung des Ichs oder des Selbst in anderen und durch anderes aus.

Wenn das Begehren als Vermögen die Ursache der Kraft ist, die den Übergang von einer Vorstellung zur anderen bewirkt, so findet letzterer in der Zeit doch nur allmählich statt. Es tritt uns in dieser ein ganz kontinuierlicher Prozess der Bethätigung des Wertbewusstseins von einem ganz geringen Anfange bis zum Ende, bis zur völligen Befriedigung entgegen. Weil dieser Drang des Wertbewusstseins nach Befriedigung durch Erweiterung des Ichs stets ein Agieren auf anderes ist, so steigert sich bei seiner Wirksamkeit nicht nur der Reichtum seiner Objekte, sondern die Kraft seiner Bethätigung selber. In allem Begehren wird das Bewusstsein deshalb in eminentem Sinne aktiv und es zeigt sich erst in ihm recht eigentlich in seiner eigentümlichen Energie. Auch das ursprüngliche Wesen des Bewusstseins wird mithin nirgend so voll und ganz in die Erscheinung treten können als beim Begehren. In der That liegt in diesem immer und überall die Offenbarung eines Urbewussten vor.

Wir haben in dem vorangehenden Abschnitte einen Begriff von Vermögen aufgestellt, nach welchem die Substanz etwas Beharrliches und doch zugleich Thätiges sein kann. Das geht eben nur bei Substanzen des inneren Erfahrungslebens an, die sich durch Bethätigung ihres spezifischen Wesens nicht erschöpfen. Unser Erkennen, Fühlen, Begehren erschöpft sich nicht durch seine spezifischen Leistungen, sondern durch die Hemmungen, welche es beim Einwirken auf die mittels der äusseren Wahrnehmungen ihm gegenüber tretende Aussenwelt und durch Einflüsse von diesen erfährt. Solange diese Wechselwirkung in der Hauptsache nicht geschädigt ist, kann die Seele und ihr Innenleben oft sogar mit einer Kraft wirken, die der leiblichen Schwäche völlig entgegengesetzt ist. Dieser Umstand bietet zugleich rein vom Erfahrungsstandpunkte aus eine Bestätigung dafür, dass von transscendentalem Standpunkte das auszeichnende Wesen der ursprünglichen Thätigkeit des vorempirischen Bewusstseins als ein transeuntes Verhalten zu bestimmen war.

Wenn für diese transeunte Thätigkeit jedes Vermögen der Seele eine erfahrungsgemässe Bewährung enthält, so kommt freilich allen in ihnen sich darstellenden substanziellen Grundrichtungen derselben eine Aktivität zu. Allein damit ist es trotzdem verträglich, dass eine derselben einen grösseren Grad der letzteren besitzt, und wenn ein solcher vorzugsweise dem Begehren als einem Agieren auf anderes zuzusprechen ist, so folgt schon daraus, dass eben durch dies am meisten der Geist in der Natur seiner rein

vernünftigen Ausstattung sich der Erscheinungswelt zu bemächtigen imstande sein wird.

Beim Wertbewusstsein, als dem energischen Vermögen in prägnantem Sinne, steigert sich nicht nur die Fülle seiner Objekte durch die Bethätigung in der Erfahrung, sondern zugleich die Kraft seiner Wirksamkeit. Wir bezeichneten dem Sprachgebrauche gemäss mit Erkennen, Fühlen, Begehren sowohl das Vermögen als auch die Kraft der Bethätigung. Es scheint uns jedoch sachlich angemessener, für beide in wissenschaftlich strenger Ausdrucksweise unterschiedene Namen zu gebrauchen. Alsdann würden die Vermögen am besten als Wahrheits-, Lust- und Wertbewusstsein, die entsprechenden Kräfte als Erkennen, Fühlen, Begehren unterschieden werden.

Das Begehren ist also die bei allen Bethätigungen des letztgenannten Vermögens sich gleich bleibende Kraft des Bewusstwerdens einer Wertvorstellung, welche das Ich erfüllt und zum Handeln treibt. Wenn nun aber bei dem Wachstum desselben innerhalb der erfahrungsgemässen Bethätigung nicht blos der Inhalt, sondern auch die Kraft des Begehrens zunimmt und es sich zeigt, dass es deshalb gerade sein spezifisches Wesen je länger je mehr enthüllt, so kann dies Wachstum durch die Erfahrung nur angeregt, jedoch nicht blos Folge derselben sein. Ist ferner die letzte Stufe dieses Wachstums der Wille, so muss gerade er dazu Gelegenheit bieten, nicht blos das spezifische Wesen des Begehrens, wie es zufolge der Erfahrung von Haus aus beschaffen ist, am deutlichsten zu erfassen, sondern auch das ursprüngliche Bewusstsein zu begreifen, das ihm etwa zu Grunde liegt.

Wir wollen nunmehr die hauptsächlichsten Vorgänge und Stufen des vermöge der Kraft des Begehrens wirkenden Wertbewusstseins verfolgen, um zu prüfen, ob insonderheit diejenige Stufe, die wir als sittlichen Willen bezeichnen, in ihrem spezifischen Wesen sich nur aus den Voraussetzungen solcher Entwicklung in der Erfahrung erklären lasse, selbst wenn wir diese ergänzen durch jenen beharrlichen Anfangspunkt dieser Reihe, den wir als das Begehrungsvermögen im empirischen Sinne bestimmt haben.

II. Die Steigerung des Wertbewusstseins im Wachstum seiner erfahrungsgemässen Bethätigung.

1. Die Methode für deren exakte Beobachtung.

Wie verläuft erfahrungsgemäss das Begehren im Leben des bis zur Reife gelangenden Menschen? Das ist die Frage, die uns zunächst angeht. Hierbei handelt es sich um Darlegung der Entwicklung des Wertbewusstseins in seinem zeitlichen Verlaufe. Alles Individualbewusstsein des Ichs und alles das, was unmittelbar in ihm geschieht und aus ihm hervorgeht, also alle Veränderungen desselben sind ja an eine allgemeine Bedingung ihres Erscheinens geknüpft, und diese ist die Zeit. Die dieser gemäss wahrgenommene Aufeinanderfolge der Zustände des Wertbewusstseins wird uns deshalb Auskunft geben über die natürliche Entwicklung desselben durch die Kraftäusserung seines Begehrens. Dabei werden wir freilich darauf sehen müssen, dass wir unsere Beobachtung schützen vor den willkürlichen Veränderungen, die eine künstliche und ungesunde, den natürlichen Verhältnissen nicht Rechnung tragende Erziehung in dem begehrenden Subjekte bewirkt hat. Sonst aber wird der Mensch gerade in dieser Periode der Erziehung, in welcher er, falls letztere nur die angeborene Richtung des Inneren unterstützt, möglichst seine Natur gewähren lässt und nicht durch Interessen des Berufes und dgl. beengt ist, das geeignetste Beobachtungsobjekt für uns bilden. Unterschiede in der Abfolge des Begehrens, welches unter solchen Umständen stattfindet, werden uns also erscheinen als ebensoviele eigentümliche und besondere Arten desselben, die von wesentlicher Bedeutung für die Natur des Wertbewusstseins und für die aus dessen spezifischem Wesen hervorgehenden Veränderungen sind. Zu diesem Zwecke ist indes noch eine weitere Begrenzung unseres Beobachtungsmateriales und eine entsprechende Isolierung des Wertbewusstseins erforderlich. Denn obgleich Erkennen, Fühlen und Begehren ihrem Wesen nach die von uns angegebene begriffliche Unterschiedenheit zeigen, so wirken sie doch thatsächlich stets zusammen. Dadurch dürfen wir uns aber bei unserer Beobachtung nicht beirren lassen, und es ergiebt sich demnach die Forderung, bei Gelegenheit letzterer an der Hand des aus der Erfahrung selber gewonnenen Begriffes eine Isolierung vorzunehmen, durch die wir mit demselben in der Entwickelung des Seelenlebens nur jene Seite der Bethätigungen des Wertbewusstseins beleuchten, welche

das Begehren in seiner spezifischen Differenz uns vor Augen stellt. Wie hier, so leistet auch sonst oft genug der Begriff für die experimentelle Beobachtung die wichtigsten Dienste. Die Art der Verwendung desselben ist in solchen Fällen wahrlich kein tautologisches Verfahren. Gewonnen haben wir ja unsere Begriffe der Seelenvermögen und ihrer Kraftäusserungen aus einer Abstraktion, welche sich auf den gesamten Inhalt der inneren Wahrnehmungen erstreckt, nachdem diese noch dazu vorher von den äusseren Eindrücken begrifflich scharf geschieden waren. Nunmehr wird einer dieser Begriffe als ein Maassstab benutzt, der einmal zur Begrenzung unserer Beobachtung auf die nur in seinen Umfang fallenden inneren Wahrnehmungen dienen und sodann uns durch das seine spezifische Differenz ausmachende Merkmal über die Natur derselben im einzelnen belehren soll. Die dort zwar nicht ausschliesslich aber doch vorzugsweise, d. h. im Verhältnis zu dem Ziele d. i. der gesuchten Begriffsbildung selber, induktive Beobachtung wird hier bestätigt durch ein überwiegend deduktives Verfahren. Es ist dies aber gleichfalls eine Beobachtung, keine begriffliche Konstruktion, zumal keine von ontologischer Art, da der Begriff nur in den Dienst der Wahrnehmungen sich stellt. Sie ist jedoch deduktiv, da sie sich richtet nach einem bereits gefundenen Begriffe und ihm gemäss die Thatsachen prüft. Eine dem Umfange nach beschränktere deduktive Beobachtung wird somit zugleich zur Kontrole einer durch umfassendere Induktion geschehenen Begriffsbildung. Schon die Thatsache eines die Beobachtung in solcher Art kontrolierenden Verfahrens, das in gleicher Weise bei Objekten der inneren wie der äusseren Wahrnehmung möglich ist, genügt zu wirksamer Bekämpfung der Ansicht derjenigen, die eine wissenschaftliche Psychologie nicht gelten lassen wollen.

Die durch Anwendung unseres eben geforderten Verfahrens verlangte Isolierung erscheint um so wichtiger, als für die unmittelbare Beobachtung die Erscheinungen des Begehrens nicht nur mit Momenten des Erkennens und Fühlens, sondern überdies noch mehr als die Bethätigung der letzteren beiden auch mit Einwirkungen der Aussenwelt verbunden sind.

Der naiven und unkritischen Beobachtung gilt das Begehren für den gesamten Umfang der praktischen Thätigkeit des Bewusstseins. Dieser Begriff trifft auch zu, wenn man sich lediglich auf dem Standpunkte der ungeteilten Erfahrung und des in ihr beharrenden Lebens behauptet. Allein er ist nicht scharf und be-

stimmt genug für die wissenschaftliche Untersuchung, welche, auf sorgfältiger Beobachtung fussend, weiss, dass das innere und äussere Leben nicht immer in gleicher Kraft sich regt, dass jenes über dieses oder umgekehrt das letztere über das erstere oftmals ein starkes Übergewicht geltend macht. Schon dadurch werden wir darauf angewiesen, beide Gebiete auch in dem Dasein als relativ selbständige aufzufassen. Und dies ergibt dann auch den anderen uns bekannten Begriff des Begehrens, durch den dies in seiner spezifischen Eigentümlichkeit erst völlig scharf bestimmt wird. Nicht jedes Begehren ist ihm zufolge schon praktisch, ob es gleich zum Handeln treibt.

Es kommt also nach allen diesen Bemerkungen darauf an, auch bei Verfolgung des Begehrens in seinem Verlaufe innerhalb der Erfahrung vollkommen Ernst zu machen mit der Anwendung des wissenschaftlichen Begriffs des Wertbewusstseins. Derselbe ist zwar weit genug, um unsere Beobachtung auf alle praktischen Thätigkeiten auszudehnen, aber auch eng genug dafür, dass wir ihm gemäss in diesen einen unmittelbaren Erfolg des Begehrens nur insoweit anzuerkennen brauchen, als in ihnen ersichtlich ist, auf welche Weise das Ich selber auch hier als ein Agieren auf etwas anderes sich bekundet, daher selber seinen Begehrungen nachgeht und sein Ich durch sie zu erweitern bemüht ist.

Der von solchen Kriterien geleiteten Beobachtung des empirischen Verlaufs des Begehrens erscheint dies als eine Entwicklung durch fünf wesentlich verschiedene Stufen. Es sind dies folgende: Der Trieb, der Wunsch, die Begierde, das Streben und Trachten, der Wille. Gemeinsam ist allen diesen Arten des Begehrens, dass sie solche Bethätigungen sind, durch welche das für dasselbe charakteristische Moment in der Wirksamkeit des Bewusstseins überwiegt. Dieses Moment war ja der Wert der Vorstellungen. Er bildet für die Bethätigung des Begehrens das innere Maass, wegen dessen sich die Eigenart des ihm zu Grunde liegenden Vermögens eben als Wertbewusstsein bestimmte. Unterschieden sind aber jene Stadien des Begehrens ebenfalls gerade dadurch, dass sich der Maassstab für das Wertvolle bei einem jeden wesentlich ändert und steigert. In welcher Weise dies geschieht, darüber soll uns eine Charakteristik der angeführten Hauptstufen des Begehrens Auskunft geben.

2. Anwendung auf unser Problem: Psychologisches Experimentieren.

Derselben schicke ich noch diese Vorbemerkungen voraus. Zunächst behaupte ich nichts weiter, als dass das für ein Begehren charakteristische Merkmal in Trieb, Wunsch, Begierde, Streben und Willen nur überwiegt. Man kann daher gegen unsere substanzielle Unterscheidung nicht einwenden, dass sie die Seeleneinheit zerreisse oder auch nur dem Reichtum ihrer konkreten Erscheinungen widerspreche. Nicht blos der Umstand, dass alle Beispiele von Substanzen in der Erfahrung ein Beharrliches sind, dem nur relative Selbständigkeit zukommt, gestattet solches Bedenken nicht, sondern noch mehr verbietet dies der andere, dass Seelensubstanzen Vermögen und darum nicht räumlich auseinander liegende Einheiten sind. Von einer fachwerkmässigen Trennung der Thatsachen des Seelenlebens, die man so häufig der Annahme von Gemütsvermögen vorgeworfen hat, kann bei unserer Auffassung derselben mithin auch keine Rede sein.

Es entgeht uns daher keineswegs die Thatsache, dass das Begehren in der Form, wie es unmittelbar sich uns darbietet als die Gesamtheit der praktischen Thätigkeiten, so reich gegliedert ist, wie es einerseits die grosse Fülle unserer Erkenntnisse, seien diese Wahrnehmungen, Erinnerungen oder Urteile, mit sich bringt und wie es andrerseits durch die nicht minder reiche Mannigfaltigkeit unserer Gefühle, mögen diese in sinnlichen, sinnlich-vernünftigen oder rein geistigen Regungen der Lust und Unlust bestehen, stets bedingt wird. Ja nicht nur dieser Zusammenhang mit dem Erkennen und Fühlen trägt überaus viel bei zu dem Reichtum unserer Begehrungen, sondern eine ähnliche Mannigfaltigkeit der letzteren beruht auf den Einwirkungen der Aussenwelt und auf den durch sie vermittelten Einflüssen des Seelenlebens anderer Menschen. „Der Mensch ist was er isst", dies Feuerbachsche bon mot oder Göthes Ausspruch „Vom Vater hab' ich die Statur, des Lebens ernstes Führen, Von Mütterchen die froh Natur und Lust zu Fabulieren u. s. w." bezeichnen in drastischer Weise die Abhängigkeit des Begehrens von den Dingen und von anderen Menschen, während Aussprüche wie der Buffonsche le stil est l'homme, oder „Ein Wahn, der mich beglückt, ist eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt" für die grosse Bedeutung der Vorstellungen und Gefühle in Bezug auf Wollen und Können Zeugnis ablegen. Auch das Sprichwort „Sage mir, mit wem Du umgehst und ich will Dir sagen, wer Du bist" oder das andere „Gute

Bücher gute Freunde" gehören hierher. Sie alle beweisen, dass die Einwirkung ausserhalb des Begehrens selber liegender Vorstellungen auf dies letztere gewiss mit Recht sehr hoch angeschlagen wird.

Allein diesen geflügelten Worten und Sprichwörtern tritt eine Reihe von ganz anderer Art zur Seite. „Der Zug des Herzens ist des Schicksals Stimme", „Den Reinen ist alles rein", „Willst Du Dich Deines Werthes freun, so musst der Welt Du Werth verleih'n", „Video meliora, deteriora sequor" und „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich — aber auch seine Hölle", diese und unzählige ähnliche Worte sind wiederum ebensoviele Beweise dafür, dass die relative Selbständigkeit des Begehrens und des Menschen als eines Trägers desselben trotz jener Wechselwirkung mit anderen Gemütskräften und trotz derjenigen von diesen allen mit der Aussenwelt etwas ist, das nicht minder seine Geltung in dem Bewusstsein der Menschen jederzeit behauptet hat.

Wenn solche Selbständigkeit überhaupt besteht, so ist sie das Wesentlichere, und wir, die wir den Sinn derselben bereits begrifflich bestimmt haben, werden vollends auch die zeitliche Entwicklung des Wertbewusstseins in der Hauptsache nur bestimmt sein lassen durch die Kraft, mit der es in seiner Eigenart unter allen Einwirkungen der Erfahrung sich behauptet. Gewiss bleiben von grössester Wichtigkeit auch für den begehrenden Menschen der Reichtum oder die Armut seiner Einsichten, die Rohheit oder Feinheit seines Gefühles, daher die Weite oder Enge seines theoretischen Gesichtskreises, seines Horizontes, sowie die blos einseitige Pflege gewisser Gefühlsrichtungen oder die harmonische und allseitige Ausbildung und Förderung sämtlicher Anlagen. Dennoch darf das eigentliche Wesen des Begehrens als eines solchen nicht in einer derartigen Mannigfaltigkeit erblickt werden. Wie könnte sonst derselbe Mensch unter wesentlich gleicher Stellung, die sein Begehren zu all' jenen Momenten einnimmt, sich doch so verschieden gerade mit diesem selber verhalten! Warum ist er oftmals gegen dieselben Gedanken und Gefühle so gleichgültig, die ihn ein anderes Mal so innig bewegt und erwärmt hatten? Und vollends bedenke man dies weitere! Ich meine folgendes: Ziemlich gleichaltrige und gleich genährte, auch gleich gesunde Kinder erhalten in der Hauptsache überdies gleich sorgfältige Erziehung und mit ihr gleiche Anregung für dieselbe Welt der Vorstellungen und Gefühle, und doch ist das Interesse, welches sie an dieser nehmen und mit welchem sie in ihren Begehrungen solche An-

regungen verwerten, ein ganz verschiedenes. Noch mehr: Wie fast mechanisch gleichartig erscheinen oft die Voraussetzungen, unter denen in grossen Fabrikorten die späteren Arbeiter erzogen sind und unter denen sie als solche manchmal thätig sind, und wie verschieden ist doch die Energie, mit denen sie ihrer Pflichterfüllung im Berufe nachgehen! Allein endlich ist hier nicht minder wichtig das Umgekehrte, nämlich die Gleichartigkeit eben dieser Energie bei Männern der verschiedensten Berufsstellungen, wie sie in höheren bürgerlichen Kreisen die häufigsten sind. Die zu Staatsbeamten höherer Stellung vorbereiteten Männer, der Geistliche, der Offizier, der Richter und Verwaltungsbeamte, der Lehrer und Gelehrte, ferner der Künstler, sodann der Kaufmann und Fabrikherr, der selbständige Landwirt und ähnliche: sie alle besitzen ein eigentümliches Wissen und ein dadurch bestimmtes Können im Berufe, sie liegen bestimmten leiblichen und geistigen Verrichtungen ob, sie hegen bestimmte gleichartige Gefühle, allein trotz all' dieser Verschiedenheit wird von allen etwas dem Wesen nach Gleiches gefordert, um sich diesen mannigfachen Lebensaufgaben mit Erfolg zu widmen. Ist doch die Kraft und Ausdauer des Willens, welche für die Individuen jener sämtlichen Berufsarten, für den einen wie für den anderen, in gleicher Weise erheischt wird, wenn seine Wirksamkeit gedeihen soll, im wesentlichen ganz dieselbe. Und eben daraus folgt, dass der Wille und die ganze Gemütskraft des Begehrens, von welcher er nur eine besondere Variation ist, auf einem substanziellen Grunde ruht, der etwas relativ Selbständiges für sich ist. Die Stufen und Arten des Begehrens im Verlaufe seiner zeitlichen Entwicklung müssen folglich in der Hauptsache aus Keimen und Elementen hervorgehen, die in dem Ich, gerade sofern es Ursache jener Kraftbethätigung ist, selber liegen und durch fremde oder andere Einwirkungen wohl hervorgelockt und mitbedingt, aber nicht erzeugt noch auch in ihrer Natur bestimmt werden.

Diese Keime und Elemente sind einmal das Ich, als die besondere Seelensubstanz eines jeden inneren Bewusstseins, sodann das Begehrungsvermögen als der stetige Grund einer Kraft, jenes auf Anlass von Wertvorstellungen in Bewegung zu setzen.

Mithin entspricht das Ich etwa dem besonderen Pflanzenkeime eines Baumes, als der Ursache dafür, dass aus ihm bei allen äusseren Einwirkungen eine Pflanze und kein Stein oder Tier wird. Ebenso geht aus dem Ich nur eine zugleich geistige Erscheinung, ein geistiges Einzelwesen und keine blos äussere,

leibliche oder körperliche Gestalt hervor. Das Begehrungsvermögen jedoch kann der Eichel verglichen werden, die der Grund dafür ist, dass die Pflanze zum Eichbaum und nicht zu einer anderen Art sich entwickelt. Wird doch in ähnlicher Weise das Begehrungsvermögen für das besondere Ich der Grund dafür, dass es trotz aller noch so verschiedenen Einwirkungen lediglich von Wertvorstellungen und nicht von solchen der Lust oder der Wahrheit unter gewissen Umständen sich unmittelbar leiten lässt und daher zu einem selbstbewussten Willen, aber nicht zu einem ebenso beschaffenen Gefühle oder Erkenntnis sich ausbildet. Wie verschieden nun auch der Erscheinung nach Keim und ausgebildete Gestalt sein mögen, so sind sie doch in der Hauptsache und dem Wesen nach gleich vermöge der Einheit der substanziellen Individualität und der Ursache der Kraft, die den gemeinsamen Grund ihres Daseins und ihrer Entwicklung bilden. Die Eiche mag der Buche ähnlicher scheinen als ihrem Keime, der Sache nach ist sie diesem weit mehr gleich. Auch das ausgebildete Erkennen, Fühlen und Wollen mögen oft noch so sehr ähnlich sein; dennoch sind sie ihren Keimen verwandter als sie es unter einander sind. Es haben sogar die verschiedenen Entwicklungsstufen der Vermögen besondere Ähnlichkeiten und die niedrigsten derselben sogar die meisten. Im Anfange sind die Erscheinungen des Begehrens, Fühlens und Wollens nur schwer zu unterscheiden, und doch müssen auch diese Ausgangspunkte solcher Bethätigungen den eigenen Gipfelpunkten dem Wesen nach ähnlicher sein, als sie es selber unter einander sind, wenn sie bei sonst gleichen Einwirkungen zu einem so unterschiedenen Erfolge zu führen vermögen.

Sollte es sich daher zeigen, dass die frühesten Stufen in der Entwicklung des Wertbewusstseins dies letztere in besonders engem Zusammenhange mit den Regungen des Fühlens und Erkennens erscheinen lassen, so darf uns dieser Umstand dennoch nicht den geringsten Grund gegen deren Selbständigkeit an die Hand geben; ja, wir werden, da eben erst im Verlaufe der zeitlichen Entwicklung die ursprünglichen Anlagen deutlicher in die Erscheinung treten, uns gar nicht wundern, wenn auf jenen Stufen das Begehren wie die anderen Grundrichtungen des Seelenlebens auch noch mit den leiblichen Funktionen und sogar mit den Einflüssen der übrigen ihm noch fremdartigeren Aussenwelt eng verwachsen sind.

Ja der Einfluss von dieser Seite her ist wenigstens mittelbar für die Seele stets vorhanden und für das Leben derselben so wichtig, dass wir, je nachdem die Einwirkungen der Aussenwelt

auf letzteres überwiegen oder für denselben zurücktreten, in ihm eine sinnliche und eine vernünftige Seite unterschieden haben. Eben dies gilt nun aber auch für Erkennen, Fühlen, Begehren in ihrem zeitlichen Verlauf. Schon daraus jedoch, dass diese sämtlich auch auf den spätesten Stufen immer noch irgendwie mit Spuren äusserer Einwirkungen behaftet sind, ja alsdann zuweilen sogar ein seltenes Gleichgewicht zwischen den Sinnen und der Vernunft bekunden, lässt sich folgern, dass es falsch ist, die sinnliche Seite des Erkennens, Begehrens und Fühlens als niederes, die vernünftige als höheres Seelenleben zu bezeichnen. An sich ist weder das Sinnliche noch das Vernünftige wertvoller als sein Gegenteil. Beide gewinnen diesen Wert erst durch Beziehung auf das menschliche Begehren und zuhöchst auf die Ziele des Willens und seine sittlichen Aufgaben. Das ist aber nur ein besonderer Standpunkt, der auch hier, wo es sich zuvörderst um die rein theoretische Betrachtung des Begehrens handelt, selbst in Bezug auf dieses zunächst abgewiesen werden muss. Und sogar jener besondere Standpunkt führt, gerade wegen Beachtung der Rücksicht auf das dem Menschen Begehrenswerte, oftmals dazu, das Sinnliche als das Wertvollere erscheinen zu lassen. Für uns mag sonst Lesen und Studieren ein vernünftigeres und menschenwürdigeres Verhalten sein als Schlafen oder Essen. Allein die Nacht durch eines von jenen beiden zu thun oder ihretwegen die Befolgung einer gesunden Diät zu versäumen, ist thöricht; und es wird im Allgemeinen wertvoller sein, die Nacht zu schlafen als zu lesen, obgleich dies letztere eine der Vernunft benötigende Beschäftigung, jenes erstere ein Zustand sinnlicher Erholung ist.

Selbst der Umstand, dass im zeitlichen Verlaufe des Seelenlebens gerade anfänglich die sinnlichen Interessen überwiegen, beweist nur, dass letztere weniger der Entwicklung bedürfen, nicht dass sie an sich wertloser als die geistigen sind.

Im Beginne des Seelenlebens haben wir also keine scharfe Sonderung desselben von der leiblichen Entwicklung zu erwarten, ebensowenig eine solche in der Wirksamkeit ihrer Vermögen. Dieselben werden vielmehr, je grösser die Kraft ist, die sie brauchen, um bei ihrer Bethätigung sich in ihrer Eigenart zu behaupten, um so später in dieser auch zur Erscheinung und Ausbildung kommen. Nun haben wir bereits an früherer Stelle hervorgehoben, dass das Erkennen der Vergangenheit, das Begehren der Zukunft, das Gefühl der Gegenwart zugewendet ist. In seinem zeitlichen Verlaufe wird das Seelenleben daher znerst als Gefühl, demnächst

als Erkennen und erst zuletzt als Begehren sich geltend machen. Die Selbständigkeit dieser Gemütsvermögen gegen einander und des gesamten Seelenlebens gegenüber der Aussenwelt mag anfänglich noch so wenig oder gar nicht hervortreten, bekundet sie sich aber später auf gewisse Veranlassungen, die als solche immer nur die Erscheinung, nicht das Wesen und den Grund davon zu erklären imstande sind, so liegt schon hierin ein Zeugnis vor für die nicht erst aus dem Verlaufe der Erfahrung stammende Ursprünglichkeit des selbständigen Seelenlebens und seiner ebenso beschaffenen Vermögen.

Alle diese hier angestellten Betrachtungen, alle diese Vorbemerkungen für die von uns vorzunehmende deduktive Beobachtung, welche in oben angegebener Art die auf induktive Weise geschehene Bildung der Begriffe von verschiedenen Seelenvermögen in Bezug auf das Begehren kontrolieren soll, sind ebensoviele Mittel, methodisch unseren Blick zu konzentrieren, alle sind Werkzeuge, welche dazu dienen, die für unseren Zweck wichtigen Erscheinungen des Seelenlebens unserem Selbstbewusstsein in einer solchen Gestalt vorzuführen und sie auf eine solche Weise in unserem Gedächtsnisse festzuhalten, dass sie von allen zufälligen und dem Ziele unserer Untersuchung fremden Umständen losgelöst erscheinen. Kurz wir verlangen als psychologische Methode stets eine zweckentsprechende und zugleich umsichtige Isolierung der Seelenerscheinungen sowie deren Beleuchtung an der Hand eines sorgsam abstrahierten Begriffs; wir halten in Sonderheit für wichtig, dass bei Veränderungen, die sich schon vorläufig als Folgen der Kraftwirkung einer substanziellen Ursache bekunden, gerade die von der spezifischen Differenz desselben geforderten Bedingungen beachtet werden. Wir sind alsdann aber auch fest davon überzeugt, ein Verfahren angewendet zu haben, durch welches die Seelenthatsachen in die Gewalt des Experimentes gelangen. Denn die der inneren Erfahrung zugängliche Natur wird durch dasselbe gezwungen uns in bestimmter Richtung Rede zu stehen. Handelt es sich doch nun nicht mehr um zufällige Beobachtung noch um eine ebensolche Ausdehnung derselben, so dass beide in der Hauptsache von dem wechselnden Laufe der Dinge abhängen, sondern die Willkür und die Absicht des Beobachters selber leiten und beherrschen dieselbe wie beim naturwissenschaftlichen Experiment.

3. Bedeutung der fünf Hauptstufen des Begehrens.

Hiernach schreiten wir zur Charakterisierung der fünf Hauptstufen des Begehrens. Wir fassen dieselben als Glieder einer „Entwicklung" des letzteren auf, insofern die Veränderung desselben einen innerlichen Fortschritt zeigt. Dieser beruht auf Steigerung desjenigen, woran das Begehren sein inneres Maass hat und wodurch es seiner spezifischen Differenz gemäss bestimmt wird. Wir hüten uns jedoch von einer Entwicklungsgeschichte des Begehrens oder des Willens zu reden. Denn die Geschichte setzt Selbstbewusstsein voraus. Nur mit solchem vollzieht sich eine geschichtliche Entwicklung. Das Begehren verläuft aber auf den untersten Stufen ganz natürlich. Überdies müsste der Wille der sich gleichbleibende Träger aller Veränderungen sein, die wir dem Begehren beilegen, wenn wir von einer Geschichte desselben sprechen dürften. Horwicz, der dies z. B. thut, stellt also die Sache auf den Kopf. Eine Entwicklungsgeschichte des Menschen vom Kinde bis zum Greise ist ein zulässiger Ausdruck, insofern Kind, Jüngling, Mann und Greis Stufen in der Entwicklung des Menschen sind. Trieb, Wunsch, Begierde, Streben und Trachten sind aber nicht Stufen im Wachstume des Willens, sondern in der Steigerung des Begehrens, und der Wille selbst gehört als die zuletzt hervortretende mit zu denselben.

4. Übersicht über die gesamte Entwicklung des Begehrens.

Die Steigerung des Begehrens durch diese fünf Stadien zeigt uns des näheren folgende Betrachtung.

a. Der Fortschritt vom Triebe bis zum Willen.

Die Art und Weise, auf welche sich das Wertbewusstsein zuerst als solches bethätigt, nennen wir Trieb. In diesem wirkt dasselbe jedoch noch ganz unbestimmt und als ein allgemeiner Drang des Ichs, nur irgendwie durch Agieren auf ein Objekt sich selber, als das Subjekt, in seinem Dasein zu ergänzen. Es ist überdies hierbei der Wert des Objektes, durch welches solche Ergänzung gesucht wird, noch zu keinem individuellen Bewusstsein gelangt und auch überwiegend von sinnlicher Art.

Der Trieb gestaltet sich bei weiterer Entwicklung des Wertinteresses des Ichs zum Wunsche und dann zur Begierde desselben. In diesen beiden ist zwar schon eine Bestimmtheit in Bezug auf das wertgeschätzte und begehrte Objekt vorhanden,

aber die Klarheit des begehrenden Bewusstseins bezieht sich noch nicht auf seine eigene Natur, sondern eben lediglich auf das Objekt und seine Beschaffenheit.

Selbst auf der höheren Stufe des überlegenden Strebens und Trachtens nach etwas steigert sich die Bestimmtheit der Wertschätzung gleichfalls nur in Bezug auf die Objekte. Diese stellen sich nämlich bereits in Rangordnung dar, jedoch nur in Rücksicht auf früher bemerkte Lust oder Unlust. Auch findet hier noch kein durchgreifender Unterschied darin statt, ob die Objekte von sinnlicher oder vernünftiger Beschaffenheit sind. Indes es ist zuzugeben, dass bei der Begierde das Vernünftige bereits zur Geltung gelangt, beim Streben und Trachten sogar oftmals, mindestens in einer Art von Berechnung, den Vorrang behauptet. Hier findet also nicht mehr eine zufällige, sondern eine von dem Individualbewusstsein des Ichs bemerkte und in seiner Weise bestimmte Kombination der Grundrichtung des Begehrens mit derjenigen des Fühlens statt.

Allein auch auf diesem Standpunkte gibt es noch einen Streit der Maximen, und erst im Willen steigert sich das Wèrtbewusstsein in dem Maasse, dass es sich seiner eigenen Natur inne wird. In das Selbstbewusstsein des Ichs geht nunmehr als ein Moment desselben auch dieser Umstand ein, dass das begehrende Subjekt sich der Natur dieser seiner Richtung, d. h. sich seiner selbst als eines von Wertvorstellungen im Begehren erfüllten und geleiteten Ichs klar bewusst geworden ist. Freilich bedeutet diese Klarheit noch nicht die deutliche Art einer wissenschaftlichen Einsicht. Soviel aber ist mit derselben jedenfalls für das Ich gewonnen und in ihr enthalten, dass letzteres den Wert der Objekte, die es durch Handlung zu verwirklichen und wirksam zu machen bemüht ist, nun nicht mehr in Unabhängigkeit von sich, sondern in unmittelbarer Beziehung auf sein Begehren selber würdigt. Dies kombiniert sich jetzt also überdies mit der Erkenntnis in ausgesprochenster Weise.

Das Begehren gewinnt so im Willen einen einheitlichen Punkt und Maassstab in sich selber, nach welchem das Subjekt desselben den Wert aller ihm vorkommenden Objekte für sich abmisst. Jetzt kämpfen die Maximen nicht mehr mit einander, wenigstens nicht auf die Dauer, sondern sie ordnen sich einander unter.

Indes was in den sämtlichen hier hervorgehobenen Stadien als das Gemeinsame erscheint, ist der Umstand, dass der Wert der begehrten Objekte stets ein bedingter ist, oder doch nur als

solcher angesehen wird. Wie die einzelnen Maximen, d. h. die durch Überlegung zur beständigen Vorherrschaft unter ihren Genossinnen gelangten Begierden je für sich auf Erfahrung beruhen und Bezug haben auf einen Kreis von Erfahrungsobjekten, so ordnet sich das System der Maximen auch nur nach der Rücksicht, welche Maxime erfahrungsgemäss und darum in einer Allgemeinheit, welche nur vergleichungsweise die umfassendste sein kann, als die wertvollste erscheint. Sie ist dies meist dadurch, dass sie für die Bethätigung der Eigenart und Individualität des begehrenden Subjekts sich vorzugsweise angemessen erweist.

Es gibt oder braucht wenigstens selbst für den Standpunkt dieses von Maximen geleiteten Begehrens, das in dem eine Rangordnung derselben beachtenden und charaktervollen Wollen sich bekundet, noch keinen anderen Maassstab der Wertschätzung zu geben, als den, welcher ein Objekt relativer Vorzüge wegen als Ideal für das Thun eines Subjekts hinstellt.

Um uns an Beispielen den Sachverhalt deutlich zu machen, so ist also folgendes der Fall:

Das Kind, welches zappelt und schreit und durch Singen sich beschwichtigen lässt, äussert bereits Wertbewusstsein, ohne indes Klarheit auch nur darüber zu haben, dass es durch das Singen beruhigt zu werden vermag. Hier wirkt dasselbe als roher Trieb. Der Säugling verharrt ganz in diesem Stadium.

Das mehr vorgeschrittene Kind, welches die Flasche nicht mag und zur Mutterbrust greift, zeigt bereits erfahrenen Trieb. Es fehlt ihm jedoch ein klares Bewusstsein des bestimmten Wertes des Objektes. Seine Erfahrung ist noch nicht einsichtig. Sonst würde es an der Flasche sich genügen lassen, die bei entwickelteren Speiseorganen dasselbe gewährt wie die Brust.

Der Knabe, der den Eintritt der grossen Sommerferien als eine Reisezeit herbeisehnt und im voraus arbeitet, erwägt bereits den Wert der begehrten Objekte. Dieser stellt sich ihm in so bestimmter Weise dar, dass er den später gewünschten ungestörten Genuss sogar mit vorangehender Anstrengung und Unlust erkauft. Solchen Knaben bestimmen Wünsche und Begierden.

Der Sonderling ferner, der in jedem Falle lieber allein als in Gesellschaft reist, oder der Gelehrte, der nur mit einer Arbeit zu bestimmter Zeit sich ausschliesslich beschäftigt, folgt Maximen, die sich im Leben ihm bewährt haben. Ja die Wertschätzung solcher Männer hat für verschiedene Gebiete begehrter Objekte

sogar eine konstante Richtung gewonnen. Hier ist ein überlegendes Trachten und Streben vorhanden.

Der charakterfeste Mensch endlich, der keinen Entschluss fasst, sofern er nicht zu einer Handlung führt, welche ganz unmittelbar im Interesse eines an Bedeutung alle übrigen Objekte überwiegenden Ideales geschieht oder welche die Erreichung desselben wenigstens mittelbar fördert, bekundet einen entschiedenen Willen. Er hat es in seinem Begehren bereits bis zu einer vollständigen Rangordnung der Maximen selber gebracht, deren vorherrschende Gültigkeit für bestimmte Gebiete er schon auf früheren Stufen anerkannt hatte und von welchen er längst überzeugt war.

Überall ist mithin der Wert, der auf diesen Stufen des Begehrens zur Geltung kommt, in der That ein relativer; er braucht wenigstens kein anderer zu sein. Der Unterschied ist nur der, dass zunächst derselbe mit gar keiner Bestimmtheit im Bewusstsein wirkt, darauf nur erst überhaupt irgendwie bestimmt erscheint und sodann immer mehr an Bestimmtheit gewinnt, ob zwar zuvörderst nur in Bezug auf irgend ein einzelnes Objekt, das anfangs noch dazu überwiegend sinnlich ist. Je geistiger derselbe wird, um so mehr nimmt die auf Überlegung beruhende Bestimmtheit zu, die sich nunmehr bald auf eine Reihe von besonderen Objekten erstreckt, endlich sogar sich auf das Begehren und das Subjekt des Wertbewusstseins selber bezieht. Auf solche Weise steigert sich die Bestimmtheit, mit welcher der Wert der das Begehren leitenden Vorstellungen sich geltend macht, sogar bis zu einem festen Verhältnis und einer festen Rangordnung aller Objekte, die das Subjekt bisher kennen gelernt und bis zu einer bestimmten Zeit in einer gewissen Reihe von Erfahrungen zu Gegenständen seines Handelns gemacht hat. Nun frage ich aber: Kann die Erfahrung aus sich allein noch weitere und wesentlich andere Bestimmungen des Begehrens und Wollens veranlassen und erzeugen? Wenn diese Frage aber verneint werden muss und dennoch den in der Erfahrung selber vorliegenden Wirkungen zufolge es andere Arten des Wollens geben muss, so dürfte ja kaum noch die weitere Frage statthaft sein, ob dieselben aus der Erfahrung erklärt zu werden vermögen.

Es gibt aber noch andere Arten des Begehrens und Wollens. Wer dies nicht zugeben wollte, müsste sich erkühnen, die Thatsache auszulöschen, dass wir gewisse Handlungen unbedingt vorziehen und verwerfen. Nicht nur wir selbst regeln unser eigenes Wollen zuerst nach solcher Norm, sondern wir beurteilen auch den Wert des Thuns anderer nach eben diesem Maassstabe.

Das ist eine Thatsache, deren Eigenart nicht etwa nur im reflektierten und deutlichen wissenschaftlichen, sondern schon im blos entwickelten und klaren Bewusstsein, wie es dem schlichten, aber ausgereiften Menschen beiwohnt, sich geltend macht: eine Thatsache, welche zwar hinsichtlich der Entwicklung der Klarheit unseres Wissens über sie, aber nicht ihrem Wesen und Ursprunge nach aus der ihrer Natur nach ja stets bedingten Erfahrung erklärbar ist.

Wenn dies wahr ist, so hat unser Ich an einem solchen absoluten Wertbewusstsein, von dem es erfüllt ist, einen freien Willen; ist er doch ein Mittel, um alle besonderen, in der Erfahrung liegenden Bestimmungsgründe, selbst die inneren oder sogenannten Motive, als oberste Ursachen seiner Entschlüsse von sich fern halten zu können. Es besitzt das Ich durch diesen Willen die Fähigkeit, von solchen Bestimmungsgründen nur diejenigen auf sich einwirken zu lassen, welche mit seinem Wertbewusstsein übereinstimmen oder aus diesen selbst hervorgegangen und zu besonderen Motiven in seinem begehrenden Innern geworden sind.

Die Auseinandersetzung dieses Sachverhalts ist die spezielle Darlegung der Willensfreiheit, wie sie sich in concreto gestaltet und zugleich nur auf eine vor aller Erfahrung liegende und aprioriische Vernunftursache zurückführbar erscheint. Vor Darlegung jenes Thatbestandes in seinem kausalen Zusammenhange müssen wir uns jedoch von seinem Dasein selber noch deutlicher überzeugen.

b. Die Erscheinung des sittlichen Willens im Besonderen.

Ist denn jene Thatsache wahr, dass wir etwas unbedingt verwerfen und vorziehen? Die Antwort darauf kann nur das im Begehren wirksame Leben der Seele selbst geben. Wir müssen uns aber an dieses Leben wiederum nicht willkürlich, sondern ausgerüstet mit den Werkzeugen einer behutsamen und umsichtigen Selbstbeobachtung wenden.

Wir behaupten also: in die Erfahrung hinein ragen Wirkungen eines Begehrens, die aus derselben nicht erklärbar sind. „Erfahrung" ist nicht etwa blos der Inbegriff zeitlich und räumlich gesonderter Erscheinungen, sondern sie ist dies nur, sofern dieselben in einem Individualbewusstsein aufgefasst und enthalten sind oder doch in einer Summe solcher Auffassungen.

In Beziehung auf das Begehren besteht der Erfahrungsinhalt desselben in allem, was dem einzelnen Ich unmittelbar oder durch

andere Individuen mittelbar im Verlaufe ihres Seelenlebens an solchen Vorstellungen zugänglich geworden ist, die sein Wertbewusstsein in Wirkung setzen. Dies sind, wie wir gesehen haben, ihren wesentlichen Unterschieden nach, sofern die spezifische Natur des Begehrens sich in ihnen ausprägt, Triebe, Begierden, Maximen und charaktervolle Entschlüsse. Alle haben es an sich nur zu thun mit Objekten von relativem Werte. Dieselben fallen schon als solche ihrer ganzen Natur nach in den Bereich einer Erfahrung, wohl auch einer Reihe von Erfahrungen, wie sie jeder einzelne oder eine Summe von solchen machen kann. Es gibt aber Begehrungen, bei denen dies nicht der Fall ist. Ihnen genügt weder die Natur von Trieben, Begierden, Maximen und charaktervollen Willensakten und doch setzen sie mein Wertbewusstsein in Thätigkeit.

Der Trieb ist etwas unbestimmtes und sinnliches; das Kind weiss nicht, ob es Hunger oder Durst ist, der es zum Schreien veranlasst. Die Liebe indessen, die einem in Not befindlichen Feinde, noch dazu unbemerkt, Wohlthaten erweist, ist bestimmt und geistig.

Die Begierde desjenigen, der die nächste Zeit der Musse zur abermaligen Lesung eines ihn ergötzenden Buches zu benutzen wünscht, ist zwar nicht blos sinnlich, aber sie ist es doch zugleich und stützt sich auf frühere Erfahrung. Der Eifer jedoch, mit dem ein Märtyrer der Wahrheit, wie Giordano Bruno, dem Tode oder Luther den Gefahren für sein Leben trotzt, bethätigt sich unbekümmert um einen Lohn, der für das duldende Subjekt allein von Wert wäre und trotz der vielen Erfahrungen über das Unheil, das persönlich solchen Helden widerfahren ist. — Die Maxime des Forschers, seine gesamte Thätigkeit periodisch auf ein einziges seiner Individualität und dem Standpunkte, den ihre Entwicklung im Berufe jeweilig einnimmt, angemessenes Werk zu konzentrieren, beruht auf Erfahrung. Allein der Gelehrte unterbricht dieselbe trotzdem bereitwilligst. Er thut es etwa um, ohne seinen Jahren nach oder sonst dazu verpflichtet zu sein, in Zeiten der Gefahr des Vaterlandes die Waffen zu ergreifen und noch dazu, um sie oft an bescheidener, sein, des auch sonst noch nicht berühmten Mannes, Wirken gar nicht lohnender Stellung zu führen. Die Erfahrung mag sogar für ihn dahin feststehen, dass solches von vielen geübtes Verfahren dem Staate oft herbe Einbussen an Kulturwerten zugefügt und seinem kriegerischen Erfolge auch nichts genützt hat. Dennoch verharrt jener Patriot auf seinem Entschluss und erwirbt unsere Achtung, obschon er seine Maxime verletzt.

Ja selbst der treue und nicht nur seine Berufspflichten unmittelbar streng und auf die geschickteste Weise erfüllende Mensch, sondern der charaktervolle Mann, der alle seine übrigen Handlungen irgendwie in deren Dienst zu stellen oder auf sie zu beziehen weiss, verfährt in jener Lage ebenso wie der Gelehrte oder bedenkt sich doch keinen Augenblick, einem hülflosen Kinde in der Gefahr des Ertrinkens beizuspringen, auch wenn seine augenblickliche Erhitzung ihn selbst mindestens mit einem Schlaganfalle bedroht.

Alle Arten von Begehrungen, vom Triebe an bis hinauf zum charaktervollen Wollen, können etwas sein, das verkehrt ist und verletzt werden muss, ohne dass dem Handelnden die Achtung versagt wird; ja diese wendet sich sogar unter Umständen ganz unmittelbar demjenigen Verhalten zu, das ihre Natur aufhebt. Beruht doch die Wertschätzung in allen diesen Fällen gerade darauf, dass das Subjekt einen Maassstab anlegt, der ohne Rücksicht auf seine Individualität und ihre oder die ihr überkommene Erfahrung etwas unbedingt Gültiges und Verbindliches anerkennt.

Von Trieben wird vielfach auch noch derjenige geleitet — und er kann sie vollständig gar nicht los werden —, welcher seinem persönlichen, aber in Not befindlichen Feinde unbemerkt Hülfe zu leisten imstande ist. Allein die Verletzung des Triebes erregt, wo sie in solchem Falle geschieht, unsere höchste Achtung. Wer wollte ferner einem Luther oder Giordano Bruno ihr Verhalten vorwerfen und nicht vielmehr dies bewundern, obschon beide damit gegen alle auf Erfahrung heruhende Einsicht verstiessen? Der Gelehrte jedoch, der an seinen Maximen auch da festhalten wollte, wo er dadurch eine Pflicht gegen sein Volk übertreten müsste, würde bei aller Reife seiner Erfahrung doch unsere sittliche Entrüstung hervorrufen. Vollends aber würden wir den verachten müssen, der wegen charaktervoller Treue zu seinem Berufe und seiner Sendung sich selber einer mit Gefahr für sein Leben verbundenen aufopfernden Liebesthat entziehen wollte.

So erscheint uns nicht nur ein Verzicht auf eine allein durch Befolgung von Trieben zu erreichende Behaglichkeit unter Umständen ganz natürlich und geboten, sowie ein Verstoss gegen das, was ein wohl berechnetes Begehren fordern würde, durchaus besonnen, sondern auch die Verletzung von Maximen gilt uns zuweilen mit Klugheit wohl für vereinbar und erweist sich als eine sittliche Forderung, und sogar an der Charakterfestigkeit des Wollens werden wir nicht beirrt durch eine Inkonsequenz des letzteren, wenn sie im Interesse selbstlosester Hingabe an das Wohl

des Mitmenschen geschieht. Denn jedesmal wird hier ein Gut von bedingtem Werte einem schlechthin Wertvollen geopfert. Nicht anders wenigstens als dadurch, dass sich auf ein solches Gut als Ziel des Begehrens die Handlung erstreckt, ist in allen angeführten Beispielen das Verhalten und die ihm unwillkürlich gesicherte und gezollte Anerkennung zu begreifen. Das einsichtige Verhalten des von Maximen geleiteten Begehrens und vollends der charaktervolle Wille des Gelehrten haben gewiss einen solchen Gegenstand zum Objekte, der nicht nur individuell wichtig ist. Ist doch der Beruf des Gelehrten, die Pflege der Wissenschaft nicht blos von nationaler, sondern sogar von humaner Bedeutung. Allein, wie sehr auch hiernach das Begehren desselben auf ein Objekt geht, das nicht nur individuellen Wert hat, so ist der Gegenstand seines Interesses immerhin nur von relativem Werte. Die Wissenschaft dient nur der Humanität, ist selbst und an sich noch nicht human, sondern trägt nur zu ihr mittelbar bei. Der Entschluss eines Mannes, einen Ertrinkenden selbst mit eigener Gefahr zu retten, mag sein Beruf selbst der wichtigste sein, erscheint uns aber unmittelbar als eine That, die einem an sich humanen Verhältnisse gilt. Der Wert einer solchen reicht nicht nur über das Individuum, sondern über alles, was nur eine relative Schätzung zulässt, hinaus. Dem menschlichen Willen, der so verfährt, zollen wir gerade in dieser Rücksicht die spezifisch sittliche Anerkennung; solcher Entschluss und die ihm stets auf dem Fuss folgende That ist unbedingt gut; und weil alles, was auf die menschliche Erscheinung, ja selbst auf die Gattung Bezug hat, als zeitlich beschränkt, solchen Wert nicht haben kann, so kündigt sich durch den Willen schon auf erfahrungsgemässem Boden ganz unmittelbar eine rein geistige Wirklichkeit als tiefste Grundlage des menschlichen Ichs an. Wenn hiernach das Objekt des sittlichen Willens und der von ihm vollzogenen Handlung ein geistiger Inhalt von unbedingtem Werte ist, so ist dasselbe nicht blos etwas rein Menschliches, sondern rein Vernünftiges von universeller Bedeutung. Kein Objekt der Erfahrung, keine zeitlich oder räumlich begrenzte Erscheinung, jedenfalls kein Objekt, das ausserhalb des Willens und seines Subjektes gelegen und ihn im Augenblicke zu seinem Entschluss bewegen kann, ist von dieser Beschaffenheit. Wenigstens im Hinblick auf den augenblicklichen Antrieb der Handlung sagt man daher von der sittlichen That mit vollem Fug und Recht, dass ihr Wert in gar keinem Objekte, auch nicht in dem individuellen Subjekte, sondern lediglich in der Handlung selbst und der rein vernünftigen

Gesinnung liege, aus der sie hervorgeht. Der wahrhaft gute, rein sittliche und schlechthin vernünftige Wille desjenigen, der in der Überzeugung einen Entschluss fasst, dass er etwas unbedingt Wertvolles zu vollbringen sich anschickt, ist Urheber einer That, die als Selbstüberwindung im strengsten Sinne zu bezeichnen ist; denn sie ist eine Aufopferung aller noch irgendwie empirischen und mit der Individualität des Ichs selbst nur möglicherweise in Verbindung stehenden zeitlichen oder vergänglichen Interessen zu gunsten einer rein geistigen und absolut wertvollen Wirklichkeit von bleibendem und unvergänglichem Gehalte.

Schon hiernach ist aus gewichtigen Ursachen der sittliche Wille als jenes Stadium zu bezeichnen, an welchem die Entwicklung des Begehrens im Selbstbewusstsein zu einer Höhe gelangt, deren Wesen aus Erfahrungsgründen unbegreiflich ist.

c. Vergleich des sittlichen Wollens mit den früheren Stufen des Begehrens.

Ein Rückblick auf die durchmusterte Reihe von Entwicklungsstufen des Begehrens wird dies noch mehr bestätigen. Es stellt sich uns ja nunmehr der kontinuierliche Fortschritt dieser Entwicklung deutlich vor Augen. Sollen wir ihm zufolge nunmehr etwa dies behaupten: Es ist Sache des kindlichen Begehrens, Trieben zu folgen, des knabenhaften, der Erfüllung von Wünschen und Begierden nachzugehen, während das Wertbewusstsein des angehenden Jünglings sich im Trachten und Streben, das des gereiften in Beachtung von Maximen, wie sie einseitige Erfahrungen an die Hand geben, befriedigt und der Mann allein imstande ist, auf Grund vielseitiger Kenntnis des Lebens, charakterfest zu wollen? Kurz, dürfte man, gestützt auf unsere Charakteristik der ersten fünf Stufen des Begehrens in dieser Entwicklung desselben eine rein zeitliche Steigerung erblicken? Nur eine oberflächliche Ansicht könnte dies bejahen, so wichtig auch die im Laufe der Zeit gewonnene Erfahrung sein mag.

Den Umstand, dass gerade die unter dem Gesichtspunkte der Zeit betrachtete Entfaltung des Begehrens so scharf unterschiedene Arten desselben aufweist, werden wir gewiss nicht gering anschlagen. Auch berechtigt uns das durch seine Beachtung gewonnene Ergebnis ganz besonders dazu, auch weiter davon abzusehen, dass das praktische Bewusstsein auf allen jenen Stufen faktisch mit einem viel reichhaltigeren Seelenleben verbunden erscheint, als es dasjenige ist, welches wir kennen gelernt haben

durch Einschränkung unserer Beobachtung des Begehrens, indem wir dasselbe nur in Bezug auf das unterschiedene Hervortreten seiner spezifischen Differenz, d. h. als Wertbewusstsein, in seinem zeitlichen Wachstum untersucht haben. Hat sich doch auf diese Weise in der That eine kontinuierliche Veränderung des Begehrens herausgestellt, die schon als solche dasselbe in relativer Selbstständigkeit anderen Gemütskräften gegenüber aufzufassen gestattet, so eng der Zusammenhang der letzteren in vielen einzelnen Punkten auch sonst bleiben mag.

Solche Kontinuität des Begehrens als Wirkung einer Grundkraft, welche bei allen Veränderungen, die in der Äusserung desselben stattfinden, doch den stetigen Charakter des ihm zu Grunde liegenden substanziellen Vermögens als eines Wertbewusstseins zum Ausdrucke bringt, bezeugt es für jeden Unbefangenen hinlänglich, dass im Verlaufe der Erfahrung alle Stufen solcher seelischen Bethätigung sich wohl auf Anlass besonderer Einwirkungen entwickeln, aber nicht aus diesen entstehen können. Jedes Erscheinen einer neuen ist nur eine Umgestaltung der vorangehenden Stufe mittels äusserer Einflüsse aus Keimen, die auf allen früheren bereits vorhanden waren. Diese Keime sind mithin von Haus aus in allem Begehren enthalten gewesen. Sie weisen, rein von diesem Standpunkte aus angesehen, mindestens auf einen angeborenen seelischen Bestand hin, kraft dessen das Ich das Vermögen besitzt, sich gerade als Bethätigung eines Wertbewusstseins in allem Begehren zu behaupten. Wenn deshalb die nacheinander erscheinenden Veränderungen des letzteren noch kein Hervorgehen auseinander bedeuten, so wollen wir gleichwohl recht sehr die Wichtigkeit davon hervorheben, dass gerade dieser zeitliche Verlauf am schärfsten die Gegensätze in der Bereicherung und dem Wachstum des Wertbewusstseins auf Anlass einzelner Eindrücke zur Erscheinung kommen lässt. Was folgt aber hieraus? Nichts Geringeres, als dass selbst für die Umgestaltung, obschon nicht die Entstehung neuer Stufen des Begehrens, die Zeit von grösserer Wichtigkeit ist als einzelne Einwirkungen innerhalb derselben. Die Zeit aber ist ein geistiger Faktor, den unser Bewusstsein im Ringen mit der Erfahrung auf gesetzmässige Weise durch einen ursprünglich apriorischen Vernunftinhalt erzeugt. Eben daraus, dass für die Entwicklung des Begehrens — und derselbe Sachverhalt liegt beim Fühlen und Erkennen vor — die Zeit ein mächtigerer Hebel ist als alle einzelnen Erfahrungen in ihr, ergibt sich, dass mit solchen Grundkräften nur ein Besitz verliehen ist, der nur im einzelnen auf dem Wege der

Erfahrung bereichert und modifiziert, aber nicht in seinem ursprünglichen Bestande und Wesen verändert zu werden vermag.

Geht denn nicht auch alles, was als einzelner Eindruck an das Begehren herantreten kann, verloren, wenigstens unter Umständen? Und haftet in ihm nicht andererseits von solchen Eindrücken nur das, was auf jenen festen Bestand stösst, bis zu ihm gelangt und sich ihm zu assimilieren vermag? Der spezielle Inhalt der Triebe, der Wünsche und Begierden, der Maximen und des Wollens ändert sich oftmals. Von einer oder mehrerer dieser Stufen ist aber jedes Begehren erfüllt, und dass auf gewisse Anlässe eine jede dieser Stufen im Begehren sich geltend macht, ist sicher; nicht minder gewiss ist aber, dass die Triebe, Wünsche, Begierden, Maximen und Entschlüsse als solche sich allem wechselnden Inhalte gegenüber erhalten, sobald sie einmal in dem Begehren eines Ichs entwickelt sind, und dass sie auch neben den später entwickelten Stufen, auf die geeigneten Reize hin, wiederum je in ihrer Eigenart fortwirken. Der besondere Inhalt von Trieben, Wünschen, Begierden, Maximen, Entschlüssen, wechselt und verschwindet und ebenso ist die Art verschieden, wie solche Begehrungsweisen bei diesem oder jenem sich äussern; allein der Umstand, dass das im Begehren enthaltene Seelenleben von Trieben, Wünschen, Begierden u. s. w. erfüllt ist und bei jedem einzelnen mit der Zeit diese Gestalt annehmen muss, ist etwas ganz Unzweifelhaftes und Bleibendes.

Wenn hieraus zu schliessen ist, dass jedenfalls vom ersten Augenblicke der Geburt an das Seelenleben des Ichs der Aussenwelt und ebenso in jenem das Begehren dem Fühlen und Erkennen gegenüber selbständig dasteht, mindestens bis zu einem gewissen und sehr wesentlichen Grade, so könnte man an sich geneigt sein, auf dem Standpunkte zu verharren, der von angeborenen Seelenvermögen redet.

Indes es ist nicht recht abzusehen, warum alsdann nicht sogleich die vollen und ausgebildeten Fertigkeiten als solche Vermögen uns angeboren sein sollten. Dass die Weisheit des Schöpfers und seine Macht dazu ausreicht, können wir, ohne sonst einen Begriff von ihr zu haben, doch aus den anderen Wirkungen derselben ersehen. Der Instinkt der Tiere, infolge dessen z. B. die junge Ente bald nach ihrer Geburt besser läuft als das Kind nach einem Jahre, beweist dies; und was will das sagen gegen die Geschicklichkeit der Ameise, Spinne, Biene?

Wollte man ferner das Angeborne, was in anderem Falle der einzig mögliche Ausweg wäre, im Sinne des Ererbten verstehen,

so wäre es doch wunderbar, dass die Menschen nicht, auch ohne Unterricht und Erziehung erhalten zu haben, nur nach Verlauf gewisser Jahre des Wachstums eben die Stufe der geistigen Entwicklung mit einem Schlage offenbarten, welche ihre leiblichen Vorfahren in demselben Stadium inne hatten. Vollends aber entsteht dann die Frage, woher es bei solcher Erbschaft käme, dass, was ja uns speziell angeht, die Charaktere und Anlagen der Kinder von denjenigen der Eltern oft so sehr verschieden sind und dass Geschwister und andere leibliche Verwandte in geistiger Beziehung sich oft ferner stehen als Freunde und Bekannte?

Solchen Erfahrungen gegenüber ist es allein zulässig, an Stelle des Angeborenen das Ursprüngliche zu setzen, und alle Keime des Seelenlebens, die aus keinem in der Erfahrung des einzelnen Ichs enthaltenen Eindrucke genügend erklärbar sind, aus einem geistigen Grunde herzuleiten, der über jede zeitliche Schranke hinausreicht und mit dem das menschliche Ich unmittelbar verwachsen ist, aber nicht erst durch das Mittel der leiblichen Vorfahren zusammenhängt.

Dieser Sachverhalt veranlasst uns aber, wenigstens in Kürze auf diejenigen wichtigsten Bestandteile des Seelenlebens hinzuweisen, welche gerade in jenen durch zeitliches Wachstum desselben scharf geschiedenen Stufen des Begehrens als ein aus den Einflüssen der Erfahrung selber nicht erklärbarer ursprünglicher Inhalt des Wertbewusstseins sich darstellen. Dazu ist es erforderlich, den Charakter jener Entwicklungsstufen noch etwas eingehender zu beleuchten und mithin die Mannigfaltigkeit der letzteren noch näher ins Auge zu fassen.

5. Die Entwicklung des Wertbewusstseins in ihren Hauptstadien.

1. Der Trieb.

Zuvörderst äussert sich, wie wir gesehen haben, das Wertbewusstsein als Trieb. Dies ist die konstante Weise, in welcher von Anfang an die aus ihm hervorgehenden Veränderungen als Begehren in die Erscheinung treten. Zu den gemeinsamen Zügen aller Triebe, dem Inhalte des Begehrens nach unbestimmt und sinnlich zu sein, gesellt sich meist auch noch ein drittes Merkmal, dass sie in einer Mehrheit im Bewusstsein auftreten. Die vielfache Gleichartigkeit schliesst dennoch nicht eine grosse Mannigfaltigkeit aus. Vielmehr können wir im Triebleben selber drei Phasen unterscheiden, je nachdem es 1) als mechanisch wirkender Trieb, 2)

als roher und unbestimmt wirkender Trieb, 3) als erfahrener Trieb sich bethätigt.

a. Der mechanisch wirkende Trieb.

Der mechanisch wirkende Trieb zeigt am deutlichsten, dass auf dieser Stufe des Begehrens, wie auch auf den ersten Staffeln des Fühlens und Erkennens, das Seelenleben noch aufs engste mit dem leiblichen Organismus verwachsen ist. Das Ich vollzieht hier zwar Begehrungen, die als solche eben Seelenakte sind, allein es gelangt zu gar keinem Individualbewusstsein der Mittel und der Gegenstände seiner Befriedigung. Für das augenblickliche Bewusstsein des Ichs geht daher ganz unwillkürlich und mechanisch, als ob es nicht das Ich selbst thäte, die Triebbefriedigung vor sich. Trotzdem ist dies Ich sehr energisch dabei beteiligt. Auch hier wird ja nicht nur ungesucht eine Lust erzeugt und so ein Gefühl befriedigt, sondern eine Begierde wird gestillt: ein Mangel aufgehoben durch Agieren auf etwas Anderes. Es gehören hierher der Nahrungs- und der Atmungstrieb. Der Drang, durch sie einen Mangel aufzuheben, ist schon beim Säugling ein überaus lebhafter und unterscheidet sich für jeden Beobachter ganz bedeutend von einem blos gefühlvollen Lustzustande, der infolge ungesuchter Erlangung eines Objekts eintritt. Von dieser Art sind alle jene Triebe, die sich wie eine Naturgewalt geltend machen, z. B. der Selbsterhaltungstrieb in der Gestalt der unwillkürlichen Balancierbewegung. Sie setzen keine vorausgegangene Lust voraus, sondern nur ein zeitliches Unbehagen, gegen welches das begehrende Ich reagiert.

b. Der rohe und unbestimmte Trieb.

Die zweite Phase des Triebes, der rohe und unbestimmte Trieb, erscheint aber bereits als Verlangen nach Befriedigung oder Beseitigung eines mehr oder minder stark sich regenden Lust- oder Unlustgefühls. Wenn in der ersten Phase die Unbestimmtheit als solche weniger hervortritt, weil die Naturanlage des Ichs sich mechanisch hilft, so bekundet dieselbe sich hier unmittelbar, da das begehrende Ich auf etwas Bestimmtes ausgeht, ohne die Mittel dazu zu kennen. Es macht sich daher Luft in allerlei Bewegungen: beim Neugebornen geschieht es im Falle des Hungers durch Zappeln oder Schreien.

c. Der erfahrene Trieb.

Die dritte Phase, der erfahrene Trieb, bildet bereits den Übergang zu dem, was man mit Recht als Begierde im engeren Sinne bezeichnet hat. Ein Kind, das in diesem Stadium sich befindet, kennt schon die Mutterbrust; längst hat es diese gefunden und nährt sich an ihr mit Gier und Lust. Je öfter sich dieser Vorgang wiederholt, je mehr ihm die Bewegung des Ergreifens und Saugens als eines Beschwichtigungsmittels bekannt geworden ist, desto eifriger und dringender streckt das aufs neue hungrig gewordene Kind der Mutter die Händchen entgegen. Aus den so erhobenen Ärmchen lächelt aber Erinnerung an gehabte Lust und es spricht darum ein schon im besonderen irgendwie bestimmtes Bewusstsein aus der so verlangenden Gebärde.

d. Gemeinsame Züge aller Phasen der Triebentwicklung.

In allen diesen Stadien der Triebentwicklung ist das Begehren aber nicht blos mit dem physischen Organismus durch unzählige Fäden verbunden, sondern es zeigt auch eine enge Berührung mit dem Fühlen und Erkennen. Schon weil das Begehren stets auf etwas Zukünftiges geht, setzt seine erste Regung einen anderen in der Gegenwart aufgehenden Lebensakt des Ichs, mithin ein Gefühl, voraus; und wenn selbst über letzteres schon der mechanisch wirkende Trieb als Agieren auf anderes hinausgeht, so ist doch ein Gefühl als Unbehagen, obschon nicht als bestimmte Unlust, mit ihm verbunden. Er setzt aber auch ein Erkenntnis voraus, wenn gleich nur in Gestalt einer ganz dunkeln und unbestimmten Wahrnehmung eines Reizes, dessen Erfolg er sich zu nutze macht. Nicht ohne Grund hat man deshalb den mechanisch sich äussernden Trieb ein der Reflexbewegung analoges Begehren genannt. Unter jener versteht man ja eine mit mechanischer Notwendigkeit sich vollziehende Übertragung des Reizes einer sensiblen Nervenbahn auf eine motorische d. h. ein Überspringen von einer Nervenleitung, welche die äusseren Eindrücke dem Inneren als Empfindung (kraft einer ursprünglichen Gegenwirkung des Ichs) zu vermitteln vermag, auf eine solche, welche letztere von innen nach aussen als Bewegung des Leibes führt. Infolge solcher Übertragung ist es schwer, ja zum Teil unmöglich, eine solchergestalt jedesmal eingeleitete Reflexbewegung wie Husten, Niesen, Zwinkern mit den Augenlidern u. dgl. zu unterdrücken. Mit derselben schwer regierten Naturgewalt wirken von Hause aus

unsere Triebe. Gleichwohl unterscheidet sich ihr Wirken von den Reflexbewegungen. Denn die letzteren entwickeln sich nicht und sind zum Teil nie zu bemeistern. Das Schliessen der Augenlider auf einen blendenden Reiz vollführe ich im gegebenen Falle als Säugling vielleicht meisterhafter, mindestens ebenso sicher, wie als Greis; jedenfalls nimmt, wo es geschieht, die Fertigkeit hier nur mit dem physischen Erstarken der Organe zu. Allein auch die mechanisch wirkenden Triebe der Nahrung, Atmung und des Geschlechts kann ich beherrschen. Ihre Erfüllung kann ich mir versagen, ich kann verhungern wollen. Von Reflexbewegungen indes bin ich, so lange mein Leib überhaupt existiert, mich zu befreien unfähig. Schon der niedrigste Trieb setzt daher dem Leibe gegenüber eine relative Selbständigkeit des Ichs, die zwar ohne jede Spur klaren Bewusstseins stattfindet, voraus, mag desselben Wirksamkeit auch nur zustandekommen durch Benutzung von Reflexbewegungen.

Wir können den Trieb in allen seinen Phasen mit Rücksicht auf alle im vorstehenden hervorgehobenen Merkmale daher so definieren: der Trieb ist ganz wörtlich das Treibende, der unmittelbar mit dem Gefühle des Behagens oder Unbehagens vergesellschaftete Zustand des jeden Augenblick zum Erwachen als aktives Wertbewusstsein bereiten Gemütes, ohne weiteres und ganz schlechthin gerichtet auf Bewahrung dessen, was das Lebensgefühl fördert, und Abweisung desjenigen, was dasselbe hemmt.

e. Trieb und Instinkt.

Wenn der Trieb so beschaffen in allen Fällen ist, wenn er in diesem seinem Wesen selbständig jeder besonderen Erfahrung des Ichs gegenüber steht, so frage ich nunmehr, welches ist bei ihm das Merkmal, welches ihn auch über die Natur eines blos angeborenen Seelenbesitzes hinaushebt? Ich antworte: sein Gegensatz zum Instinkte.

Um über denselben zum klaren und deutlichen Bewusstsein zu gelangen, müssen wir uns den eigentümlichen Kausalzusammenhang vor Augen stellen, der in dem Triebleben herrscht. Wenn dies letztere von vorn herein der äusseren Sinnlichkeit, sogar dem eigenen Leibe, in relativer Selbständigkeit gegenüber stehen soll, so kann die Gesetzmässigkeit in der Abfolge der Erscheinungen hier nicht mechanisch sondern nur teleologisch zu verstehen sein. Haben wir doch an früherer Stelle ausführlich dargelegt, dass die Kausalität der inneren Veränderungen diejenige des Zweckes ist,

und gezeigt, welches die transscendentale Bedeutung des letzteren sei. Nun handelt aber auch das blos von Trieben erfüllte Ich schon zweckmässig; in dieser Zweckmässigkeit des sinnlichen Begehrens in allen Phasen desselben haben wir daher den unmittelbaren Beweis für seine wesentliche Unabhängigkeit von dem äusseren Dasein.

Was ist denn dem Zweckbegriffe gemäss von einem ihm zu subsumierenden Falle des Zusammenhangs der Erscheinungen zu fordern? Ich antworte: das Nacheinander des sachlichen Zusammenhangs in der Zeit und das Nacheinander in der Erscheinung desselben im Raume dürfen hier nicht in entsprechendem sondern sie müssen in entgegengesetztem Verhältnisse stehen. Wenn z. B. eine Anzahl Flosshölzer den Fluss hinabtreibt, so kann das spätere Erscheinen am räumlich niederen Orte auf der Oberfläche des Flussbettes zugleich und ausschliesslich Folge des vorhergegangenen Erscheinens derselben am oberen Ort sein. Zeit- und Raumfolge entsprechen sich hier und stehen in notwendigem, gerade in letzterer begründetem Zusammenhange. Haben aber die Flösse die Richtung stromaufwärts genommen und sehe ich auch nicht einmal eine Spur eines lebendigen Wesens auf denselben, so schliesse ich dennoch auf eine von der mechanischen Beschaffenheit unabhängige Leitung derselben: die Flösse können in solchem Falle nun nicht mehr blos hinab*treiben*, ihre Fahrt hat vielmehr ein bewusstes Ziel. Mittelbar oder unmittelbar wirkt in diesem und jedem ähnlichen Falle ein Bewusstsein auf die mechanische Bewegung ein, eine innere Ursache, die in dem angeführten Beispiele wohl nur eine menschliche Einsicht sein kann, sonst unserer Erfahrung gemäss jedenfalls nur nach Analogie einer vorstellenden Thätigkeit zu denken ist. Das spätere Sein des Gegenstandes, hier der Flösse an der höheren Stelle des Flusses, die er augenblicklich noch nicht erreicht hat, mithin ein für die Erscheinung noch blos zeitliches Dasein, das ja im Raume noch gar nicht realisiert ist: eben dies ist Grund des wirklich wahrgenommenen äusseren Daseins an jener Stelle, welche er infolge bewusster Bestimmung bereits jetzt einnimmt.

Dies Verhältnis zwischen Wirkung und Ursache stellt den mechanisch-kausalen Zusammenhang geradezu auf den Kopf, es zeigt im Vergleich mit letzterem eine völlige Umkehrung der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung und entspricht genau dem, was wir früher als Zweck definiert haben.

Nur in diesem Zusammenhange stehen jedoch häufig bereits die Äusserungen des Triebes. Wie das Tier bedient sich schon

das nicht durch unnatürliche Erziehung gestörte oder überreizte kindliche Begehren richtig und geschickt der leiblichen Organe und in einer für Erhaltung und Ernährung des Körpers angemessenen Weise. Oftmals freilich ist die mechanische, in materiellen Verhältnissen und in der äusseren Umgebung bedingte und ihr entsprechende Zeitfolge zugleich die dem Begehren angemessene, wie ich ja auch noch mit klarem Bewusstsein den Fluss hinabfahren kann und mich gerade besonders gern eines solchen Vorteils bedienen werde; ebenso oft aber treten die in den materiellen Zuständen, die in dem durch den Raum ausgebreiteten physischen Dasein bedingten Vorgänge und Successionen dem Begehren hindernd in den Weg, und trotzdem ist schon der sinnliche Trieb fast instinktmässig dazu geschickt und mächtig genug, um sich seiner leiblichen Werkzeuge so zu bedienen, dass er seinen Zweck erreicht.

Auf diese Weise bekundet sich schon in der fast instinktmässigen Zweckerfüllung seitens des sinnlichen Triebes ein ursprünglich zwar dunkles, aber dennoch von durchschlagendem Erfolge gekröntes Bewusstsein, das sich als eine gegen die Aussenwelt rückwirkende geistige Kraft bewährt.

Es wäre indes ein Irrtum, wollte man etwa glauben, dass für die Befriedigung des Triebes etwa die Organisation des Leibes ausreichend sein würde. Diese, die dem Triebe hier als Artikulation, als artikulierter Leib dient, ist nur das äussere Mittel, ohne das der Zweck nicht erreicht wird, aus dem sich aber der Trieb und sein Erfolg nicht erklärt. Wohl mag das Kind bei dem ersten Versuche, eine Treppe zu ersteigen, sich zuerst an der untersten Stufe derselben stossen, weil es eine in der früher gewohnten örtlichen Beschaffenheit des Bodens begründete Zeitfolge mit der Bewegung seiner Füsse ausdrückte, indem es letztere nicht höher hob, sondern gleichmässig fortbewegte. Allein an der zweiten Stufe wird es sich nicht mehr stossen und seine Füsse angemessen heben. Nie würde es dieselben aber blos in Folge der Organisation heben; ist doch diese dem ebenen Fortgehen nicht minder angemessen eingerichtet; nein, es hebt die Beine mittelst Verwendung und Wahl der in der Organisation angelegten Mittel gemäss seinem Zwecke.

Obschon der Trieb ein dunkles, für das Individual-Bewusstsein unklares und unbestimmtes Begehren ist, bethätigt sich doch in ihm eine Wahl des Ichs. Allerdings geht sie auf eine diesem im Augenblicke des Handelns verborgene Weise vor sich. Die

Zweckerfüllung ist zum Teil von derselben Art wie der tierische Instinkt. Deshalb sagte ich oben: fast instinktmässig. Dieses einschränkende „fast" ist jedoch sehr bedeutungsvoll. Unser letztes Beispiel zeigt dies sehr deutlich. Denn wenn das Kind Instinkt besässe, so würde es sich auch nicht an der ersten Stufe stossen. Dass es dies thun kann, sogar wahrscheinlich thun wird, das ist ein sicheres Merkmal für den Unterschied von Trieb und Instinkt. Dieser ist eine angeborene Geschicklichkeit in Benutzung der Organisation, jener beruht auf Wahl und ruht deshalb unmittelbar auf dem Boden des begehrenden Ichs. Nun setzt aber die Wahl Zweck und Bewusstsein voraus. Angeboren ist dies nicht, auf äussere Erfahrung gründet es sich auch nicht, wie schon vorher dargethan war; ebenso wenig beruht es auf innerer, da der Zweck hier unklar und nicht vorgestellt ist; also bleibt nichts übrig, als in der für das individuelle Subjekt als solches dunkelen Art und Weise, mit der es die Befriedigung seiner Triebe zweckmässig erfüllt, ein ursprüngliches Bewusstsein zu erblicken.

Möge es daher um Fühlen und Erkennen stehen, wie es wolle, im Begehren macht sich von Haus aus der Erfahrung gegenüber eine solche geistige Kraft geltend, durch welche das Ich von allen zeitlichen und räumlichen Einwirkungen ursprünglich unabhängig erscheint und im Verhältnis zu diesen ein auf sich selbst beruhendes seelisches Leben entfaltet.

Immerhin gestattet uns gerade der Unterschied des Triebes vom Instinkte einen noch weiter reichenden Ausblick.

2. Die ursprüngliche Kraft des Triebes und die Entstehung des Individualbewusstseins.

Das Kind, welches zum ersten Male die Treppe allein hinanzuklimmen bemüht ist, wird sicherlich stolpern. Ein solches Fehltreten, wie in diesem besonderen Falle stattfindet, oder, um es allgemein auszudrücken, das Fehlgreifen überhaupt in den Mitteln des Organismus, als Folge eines Mangels an Sicherheit beim Triebe, wie er just im Verhältnis zur Unfehlbarkeit des Instinkts sichtbar wird, erscheint als ein höchst bedeutsames Moment des Seelenlebens. Denn wie in dem in Rede stehenden Beispiele, so wird auch in jedem anderen eine Empfindung und zwar eine schmerzhafte, die als solche unbedingt Aufmerksamkeit erregt, durch den Fehltritt hervorgerufen werden. Die schmerzhafte Empfindung wird das in der Befriedigung seines Triebes heftig gestörte Subjekt derselben auf diese seine augenblickliche

Stimmung in nachdrücklichster Art hinlenken. Die Empfindung, die primitivste Stufe des Gefühls in seiner dem Erfahrungsinhalte nach noch rein sinnlichen Beschaffenheit, vergesellschaftet sich hier mit dem Erkennen in seiner ebenfalls primitivsten Gestalt. Die mit der Aufmerksamkeit sich verbindende Empfindung wird eben dadurch zur Wahrnehmung. Über die Gegenwart des Gefühls hinaus erstreckt sich die Aufmerksamkeit auf etwas Vergangenes, bereits Erfahrenes, obgleich in ganz dunkelem Bewusstsein. Darum trennt und scheidet sich zu allererst in der Wahrnehmung die subjektive und objektive Seite des Bewusstseins und zwar in vorzugsweise zeitlichem Gegensatze. Man kann sagen: Die zur Wahrnehmung gewordene Empfindung hat nunmehr eine objektive Seite. Sie enthält in dem Momente der Aufmerksamkeit die Spur der Auffassung von etwas Fremdem und Neuem, das als etwas Erworbenes in der Abfolge der Eindrücke einen merklichen Einschnitt verursacht und einen derselben so heraushebt, dass sich an ihn, obzwar ebenfalls ohne Klarheit und Bestimmtheit, vollends ohne Deutlichkeit des Selbstbewusstseins, ein Zeitbewusstsein knüpft, welchem fortan eben hiermit das Subjekt als eine durch verschiedene Seelenakte hindurchgehende individuelle Einheit gegenüber tritt, indem es den wechselnden zeitlichen Veränderungen gegenüber sich stets als konstantes Ichbewusstsein fühlt, wenn es sich auch in dieser empirischen Einheit noch lange nicht denkend erkennt. Allein eben nur von der zur Wahrnehmung gewordenen und mit ihr assoziierten Empfindung gilt dies.

Hieraus ergibt sich, dass auch auf den untersten Stufen des Fühlens und Erkennens im Empfinden und Wahrnehmen das Ich mit einer so ursprünglichen Gewalt gegen alle Erfahrung reagiert, dass es sogar die Grundlage der letzteren, das Ichbewusstsein in seiner individuellen Einheit, aus sich heraus zu erzeugen imstande ist. Wo aber durch selbstthätiges Ringen des Ichs mit seiner Organisation behufs Anpassung derselben an die Aussenwelt die Aufmerksamkeit unbedingt erregt wird, da ist ein derartiger Erfolg durchaus gesichert.

Zugleich sehen wir, wie die Empfindung für alle drei Grundrichtungen des veränderlichen Seelenlebens bedeutsam wird. Dieselbe ist dies ja von jenem Augenblicke an, wo ein jedes dieser Vermögen aus einem blos ursprünglichen, wie wir jetzt sagen können und noch durchweg ungeschiedenen, empirisch unbestimmten Bewusstsein in ein zugleich in sich selber irgendwie gesondertes, aber doch auch geordnetes und trotz der Mannigfaltigkeit

gerade ihr gegenüber ungeteiltes, in sich einiges und zusammengehöriges Individualbewusstsein des empirischen Ichs übergeht, als in die durch alle einzelne Erfahrungsbethätigungen sich behauptende und nur in ihren Wirkungen heraustretende Seeleneinheit.

Die Empfindung ist hiernach gleichsam die Grundlage alles individuellen, alles zeitlichen Ichbewusstseins, alles im Laufe der Erfahrung entstehenden und auf eine und dieselbe durch unzählige Einzelerfahrungen hindurchgehende Einheit bezogenen Bewusstseins. Eben deshalb liegt des weiteren auch im Gefühle, dem ja die Empfindung von Haus aus angehört, die Hauptquelle alles Erfahrungsbewusstseins und sämtlicher das letztere erfüllenden Bethätigungen der drei Gemütsvermögen. Allerdings treten auch diesem Umstande zufolge die Äusserungen einer Grundrichtung zeitlich früher im Individualbewusstsein hervor, als diejenigen einer anderen. Allein dessen ungeachtet ist die Grundrichtung des Gefühls selber nicht ursprünglicher als die anderen beiden, und es zeigt sich die wesentliche Verschiedenheit derselben als solche eben schon auf den frühsten Entwicklungsstufen ihrer Wirkungsweisen.

Gerade in Bezug auf ihr gemeinsames Verhältnis zur Empfindung gibt sich dies sehr deutlich zu erkennen. Es ist, so zu sagen, eine ganz besondere Verwendung, welche von derselben die verschiedenen Grundrichtungen machen. Denn während die Empfindung im Gefühl ein Ferment für die folgenden Stufen seines Wachstums bleibt, und im Erkennen nur ein Durchgangspunkt ist, indem sie von der Wahrnehmung gleichsam nur als Mittel der Aufmerksamkeit für das Objekt benutzt und das Subjekt zu diesem hin und von sich abgelenkt wird, ist sie auch im Begehren nur ein gleiches Mittel, jedoch nicht einer Aufmerksamkeit für ein schon vorhandenes, sondern für ein durch die Befriedigung des Triebes erst zu erlangendes und von diesem ersehntes Objekt. Wird doch beim Erkenntnisvermögen auf der sinnlichen Stufe desselben die Empfindung durch die Aufmerksamkeit in Beziehung zu einem Sinnesreiz gesetzt, der auf ein bestimmtes Organ ausgeübt wird; beim Begehren jedoch wird die Empfindung durch eben dieselbe nicht zum Reize, sondern zur Bewegung des Organismus in Beziehung gesetzt, wenn sich ihr noch eine weitere ursprüngliche Disposition der Seele, auf Erfahrungseindrücke zu reagieren, hinzugesellt. Solche Disposition ist aber besonders lebhaft angeregt in jener Bewegung, welche durch Fehlgreifen des Ichs in der Wahl der Mittel des Organismus zur Befriedigung des Triebes veranlasst wird. Die Wahlthätigkeit des begehrenden Ichs tritt hier mit in-

dividueller Bestimmtheit auf, obwohl gleichfalls ohne Klarheit des Bewusstseins.

Sogar physiologisch ist dieser Sachverhalt begründet. Denn die Sinnesorgane haben zum begehrenden Ich ein anderes Verhältnis als zum wahrnehmenden. Sobald das Ich als letzteres wirkt, werden die Organe des Leibes von ausserhalb desselben liegenden Gegenständen erregt und das organische Mittel dazu ist ein sensitiver Nerv; wo dasselbe aber als Begehren sich bethätigt, findet die Erregung von innen her statt und das Mittel ist ein motorischer Nerv.

Es gibt mithin wohl Empfindungen, die nicht Wahrnehmungen werden; das Ich beharrt lediglich im sinnlichen Gefühle, solange es keine äusseren Reize empfängt. Andrerseits gibt es auch Reize, die nur als Empfindungen fortwirken, wenn es ihnen an der Stärke mangelt, die Seele so in Mitleidenschaft zu ziehen, dass sie mit jener ursprünglich geistigen Disposition, die wir Aufmerksamkeit nennen, auf sie reagiert und dadurch Wahrnehmungen erzeugt. Es können aber ferner diese Wahrnehmungen ohne Begleitung von Begehrungen auftreten, bevor das Ich einen Anstoss erhält, sich als Trieb zu äussern, und die Triebe endlich werden keine Spuren in dem Individualbewusstsein des Ichs zurücklassen, ohne sich mit solchen Empfindungen, die zur Wahrnehmung geworden sind, vergesellschaftet zu haben. Ohne Aufmerksamkeit keine Wahrnehmung, die das Gefühl individualisiert, ohne energische Wahl keine Triebbefriedigung, die eine solche Aufmerksamkeit verbürgt, welche auch das Begehren konzentriert und somit das ganze ursprüngliche Ich zu einem konstanten empirischen Ich begrenzt und als solches befestigt.

Das Individualbewusstsein scheint, rein psychologisch und physiologisch genommen, zu entstehen in Folge derjenigen Empfindungen, bei welchen durch Wiederholung eines nach dem ersten Anlaufe verfehlten Versuchs zur Befriedigung des Triebes, dieses dunkele ursprüngliche Bewusstsein in der ganzen Fülle seines geistigen Wesens, so zu sagen, auf einen einzelnen Punkt in prägnantester Wahrnehmung bei seiner zweckmässigen Wahl konzentriert wird, indem hierbei überdies zugleich die von aussen gekommenen Reize und die von innen ausgehenden Bewegungserregungen eine Berührung und Verbindung der sensitiven und der motorischen Nerven herbeiführen, sodass dadurch

Aussen- und Innenwelt in energischsten Zusammenstoss vor dem Forum des somit zu beispielloser Aufmerksamkeit angefachten Bewusstseins gerathen.

Die zweckmässige, ohne irgend welche Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung vor sich gehende und doch nicht instinktive, sondern von dem begehrenden Ich selber im Triebe ausgehende Wahl scheint hiernach nicht nur die Ursprünglichkeit des Wertbewusstseins gegenüber allen empirischen Eindrücken darzuthun; vielmehr gestattet die Art, wie schon ein derartiger Trieb, ohne Selbstbewusstsein zu erzeugen, im Zusammenhange mit Empfindung und Wahrnehmung das Ichbewusstsein hervorruft, eine noch weiter gehende Annahme; setzt dieselbe doch auch diese beiden Elemente des Fühlens und Erkennens in so nahe und verwandtschaftliche Beziehung zur vorempirischen Natur des Begehrens, dass wir anerkennen müssen, dadurch zugleich hinsichtlich jener beiden Vermögen der Seele für die Ursprünglichkeit ihres Wesens in einem wichtigen Punkte der Erfahrung ein deutliches Anzeichen gewonnen zu haben.

Wenn jedenfalls der Trieb unmittelbar auf einer ursprünglich geistigen Grundlage ruht, so ist schon dadurch die Selbständigkeit des Begehrens im Übrigen der Hauptsache nach bezeugt. Denn alle anderen im zeitlichen Wachstum scharf hervortretenden eigentümlichen Stadien des Wertbewusstseins lassen sich als Entwicklungen des Triebes begreifen mit alleiniger Ausnahme der sittlichen Selbstüberwindung. Der Trieb ist somit Voraussetzung aller durch Erfahrung mitbedingten Veränderungen und in ihr liegenden Entwicklungsstufen des Begehrens. Mit der Erhebung dieser im Triebe vorhandenen Grundlage des letzteren zu einer zum Teil in ursprünglicher Selbständigkeit apriorischen Wesens sich geltend machenden Thatsache des Bewusstseins, gewinnt daher das gesamte Begehren einen ursprünglichen, in allem Wachstum sich behauptenden Vernunft-Kern. Der Trieb ist alsdann nicht allein die zeitlich bereits am frühsten vorhandene Phase des Begehrens, sondern er ist die bleibende Grundlage desselben und darum überdies die komparativ allgemeinste Form seiner Bethätigung. Hierdurch gewinnt Baumanns Lehre von der Entstehung des Willens aus unwillkürlichen Bewegungen eine ganz andere Bedeutung und wesentliche Einschränkung: Vgl. dess. „Handbuch der Moral" Lpz. b. Hirzel 1879 S. 10 fgg. Alle Wünsche, Begierden und Willensakte setzen zugleich Triebe voraus. Die sämtlichen, sonst wesentlich durch Erfahrung herbeigeführten Begehrungen, beruhen letzt-

hin auf Trieben. Sie sind höher entwickelte Triebe. Dies bestätigt schon der Umstand, dass selbst die Stadien des weiter fortgeschrittenen Begehrens zuweilen die Form des naturwüchsigen Triebes annehmen, z. B.: Das Begehren nach Wissen erscheint in der Gestalt des Triebes als Neugierde, der Wunsch der Selbsterhaltung als unwillkürliche Balancierbewegung, das Verlangen nach Geselligkeit als Vergnügungssucht; und man redet daher ganz mit Recht auch von einem Wissens-, Geselligkeits- und Selbsterhaltungstrieb.

Je vielseitiger unsere Umschau über das Wertbewusstsein sich gestaltet, je mehr sich unsere Beobachtung desselben bereichert, desto schärfer tritt der Gegensatz des Ursprünglichen und Erworbenen hervor. Jenes ist das Beständige, Unerschöpfliche, das stets neue Gestalten anzunehmen bereit ist und doch im Wesen sich gleich bleibt, dieses das Veränderliche, Zufällige, das mit dem nächsten Augenblicke verschwindet, es sei denn, dass es in das erstere eingeht. Demnach ist aber das Ursprüngliche auch nicht imstande auf einmal in seiner ganzen Fülle in die Erscheinung zu treten. Wir werden deshalb erwarten müssen, dass im Verlaufe der zeitlichen Entwicklung der ursprünglichen Seelenvermögen diese auch immer neue Seiten ihres beständigen Wesens entfalten, mindestens dies letztere selber schärfer ausprägen.

Die Beobachtung bestätigt diese Vermutung in der That. Das Begehren steigert sich im zeitlichen Wachstum nicht nur als Wertbewusstsein, sondern auch in der Klarheit und Entschiedenheit, mit welcher es zweckmässig wählt. Die Beobachtung dieser Gesichtspunkte wird uns am deutlichsten auch die ursprünglichen Momente auf den weiteren Stadien des Begehrens erkennen lassen.

3. Wunsch und Begierde.

Die zweite Hauptstufe des letzteren nimmt nämlich ihren Ausgang von der vollendeten Entwicklung der Erinnerung und des deutlichen Bewusstseins. Wiederum ist hier das Beispiel des Säuglings sehr lehrreich. Je häufiger für diesen der Vorgang der Nahrungsaufnahme sich wiederholt, um so mehr werden ihm die dazu erforderlichen Bewegungen bekannt und geläufig. Das Ergreifen, Saugen, Schlucken, welches das Kind zuerst nur unsicher, nur probeweise und noch dazu mit überflüssigem Zappeln und Schreien ausführte, kennt es nun bereits als solche, die zur Beschwichtigung des ihm jetzt gleichfalls bekannten Hungergefühles dienen. Alle Erinnerung hat die Gestalt einer Assoziation. Hier

gesellt sich insonderheit zu einer Triebempfindung und einer reagierenden Bewegung das durch diese erreichte Behagen oder das Gefühl der Beschwichtigung; in Anwendung auf das erwähnte Beispiel liegt also eine Assoziation von Hunger, Essen und Sättigung vor.

Allmählich nimmt bei weiterer Erfahrung die Geläufigkeit in Abfolge dieser Verbindung zu, es wächst überdies die Klarheit und Deutlichkeit der Erinnerung, und so steigert sich das Bilderartige und Anschauliche der letzteren. Die Folge davon ist, dass die Erinnerung immer mehr als ein selbständiges Gebilde auftritt. Als etwas rein Innerliches, das sie von Haus aus ist, emancipiert sie sich auch von der Sinnlichkeit des Triebes bei ihrer Einwirkung auf das Begehren. Die von der Befriedigung des ersteren noch in der Erinnerung haftende allgemeine Vorstellung der Nahrung und des an sie sich knüpfenden Lustgefühles vermag fortan auch ohne Begleitung der heftigen Hungergefühle aufzutreten. Diese waren nur anfangs nötig, um die ganze Reihe der zur That führenden Momente des Begehrens in Bewegung zu setzen. Jetzt wird das nicht mehr erheischt und das Begehren scheint befreit von einer Fülle sinnlicher Antriebe, obschon der Gehalt, nicht die Form der das Ich in ihm bestimmenden Vorstellung überwiegend sinnlich bleibt. Erst jetzt hebt sich das zweite Hauptstadium scharf vom ersten in seiner letzten Phase, dem erfahrenen Triebe ab; es ist zum Wunsch, dem Begehren in engerer (noch nicht engster) Bedeutung geworden.

Dies ist also durch den erfahrenen Trieb mit dem ersten Hauptstadium verbunden, sodass es durch allmähliche Entwicklung aus ihm hervorgeht. In diesem ersten Stadium und nicht in der Entwicklung liegt jedoch der Hauptgrund für das Erscheinen des Wunsches. Der Fortschritt im Vergleich zum Triebe zeigt sich ja wesentlich in zwei Punkten: Einmal hatte die Bewegung bei diesem die Gestalt eines tastenden Versuchs, bei Vollziehung des Wunsches erscheint sie als eine durch Übung erlernte und geläufige Gewohnheit. Sodann geht beim Triebe das Ich von dem Bedürfnis nach Behauptung und Ergänzung seines Daseins aus. Unbehaglichkeit und Schmerz, zumeist von rein sinnlicher Art, ist da das Treibende. Wenn jedoch eine derartige Befriedigung des Wohlbehagens eingetreten ist, so tritt in derselben Richtung eine Disposition zu ruhigem Genusse ein, zur Befriedigung eines vorgestellten Behagens, d. i. einer Lust. Die Begierde enthält die wenigstens zum Teil klare Vorstellung einer Lust, auf deren Herbeiführung das Ich gerichtet ist.

Diesen beiden Merkmalen höherer Entwicklung des Begehrens entsprechen zwei Kombinationen desselben mit anderen seelischen Grundrichtungen. Die Gewohnheit und die Vorstellung setzen ja eine Verbindung mit dem Erkennen, die Lust eine solche mit dem Fühlen voraus. Gewohnte Bewegung und vorgestellte Lust beruhen nämlich auf Erinnerung, diese aber liegt in der Grundrichtung des Erkennens und zwar gehört sie nicht mehr nur dessen erster Hauptstufe, dem Wahrnehmen, sondern bereits der zweiten, dem Vorstellen, an. Dieses ist Erkenntnis von etwas Abwesendem. Darum setzt jede Vorstellung Gedächtnis und Einbildungskraft voraus. Keine Gesamtanschauung ist ohne letztere möglich. Um z. B. von einem Denkmal, etwa dem des grossen Kurfürsten zu Berlin, eine Anschauung zu gewinnen, lassen wir das Auge nach allen Seiten herumstreifen. Mit diesem Organe vermögen wir nicht die ganze Figur zu umspannen, sondern nehmen nur einzelne Punkte an ihr wahr. Soll aus dieser zerstreuten Mannigfaltigkeit ein Bild entstehen, so müssen wir die ohne Phantasie durch das Auge allein nur in der Einzelheit wahrnehmbaren Punkte in der Seele sammeln, kombinieren und reproducieren. So meinen wir vieles wahrzunehmen, was wir nie wahrgenommen haben, z. B. die Ausdehnung des Raumes in drei Dimensionen; sieht doch das Auge nur Flächen. Erst durch Kombination seiner Eindrücke mit anderen des Tastsinnes erklärt sich das stereometrische Sehen. Dazu gehört mithin selbstthätiges Vorstellen und darum Phantasie, wenigstens in dieser Gestalt der reproduktiven Einbildungskraft, die Originale in den Sinnenbildern hat, welche der produktiven fehlen. Es gehört dazu ferner aber auch Gedächtnis. Denn zur Auffassung der Bewegung, der Veränderung, des Geschehens bedürfen wir des Gedächtnisses, aber auch die nicht mehr gegenwärtigen oder auch nur in anderer Gestalt gegenwärtigen früheren Objekte sind als solche für uns verändert. — Das Gedächtnis ist aber eine geistige, dem Wandel der Eindrücke gegenüber selbständige Kraft. Müssten wir doch ohne letztere den sich bewegenden Körper, der als solcher in verschiedenen Orten und Zeitpunkten sich befindet, im ersten Augenblicke am ersten, im zweiten am zweiten Orte sehen, aber nicht, wenn er an diesem ist, noch die Vorstellung besitzen, ihn am ersten gesehen zu haben. Weil dies der Fall ist, so nehmen wir alle Veränderungen in uns, im Ich und nicht an den Gegenständen wahr. Das Gedächtnis ist somit der Zeitsinn schlechthin, als die Fähigkeit des Ichs, in Bezug auf eine bestimmte Aufeinanderfolge gehabter

Eindrücke die Unterschiede der Vergangenheit und Gegenwart zu Gunsten letzterer aufzuheben, d. h. die Eindrücke in erster Gestalt sich in beständiger Gegenwart zu halten. Auch dieser Umstand ist ein wichtiger Beweis dafür, dass der Geist Urheber des Zeitbewusstseins ist, dass die Zeit im Wesentlichen für ein Ergebnis seiner Selbstthätigkeit, die er nur auf Anlass gewisser Erfahrungen ausübt, gelten muss; und nicht minder lehrt derselbe, dass das Gedächtnis und die auf ihm beruhende Vorstellung sowie die Erinnerung als das unwillkürliche und die Besinnung als das willkürliche Wachrufen gehabter Eindrücke auf ursprünglich geistigem Grunde ruhen, sogar nicht ohne schöpferische Wirksamkeit der Seele zustande kommen.

Die Kombination des Begehrens, welche dieses im Wunsche mit dem Vorstellen eingeht, bestätigt mithin die Zunahme desselben an ursprünglicher Kraft. Denn die Gewohnheit ist nichts anderes als das Gedächtnis des Begehrens. Andrerseits ist Gewohnheit und Gedächtnis eben darum nicht dasselbe.

Vielmehr, da das Begehren von Hause aus selbständig dem Erkennen und Fühlen gegenübersteht, so muss dasselbe vermöge seiner eigenen Natur bereits mehr an ursprünglicher Kraft als bisher zur Erscheinung gebracht haben, um mit dem Vorstellen jene Verbindung einzugehen, durch welche es selber die Erinnerung als Gewohnheit zu verwerten im Stande ist.

Wenn in der Gewohnheit zwar eine Kombination des Begehrens mit dem Erkennen vorliegt, aber keine die dem Subjekte selbst im Augenblicke der Bethätigung klar ist, so muss jedoch gerade dies angenommen werden von der mit dem Wunsche verbundenen Lust. Denn alle begehrte Lust ist ein Gefühl, bei welchem das Ich über das Objekt seines Behagens ein irgendwie bestimmtes und klares Bewusstsein hat; das Begehren gründet sich auf die Erfahrung eines bestimmten Behagens. Noch inniger als mit dem Erkennen, weil individuell bestimmter, ist also die Vereinigung mit dem Gefühl, die in dem Wunsche vorliegt. Wenn daher im Trieb der eigentümliche Zug alles Begehrens, sich der Zukunft vorwiegend zuzuwenden, besonders energisch hervortritt, so hat dieses höhere Hauptstadium seine Wurzel zugleich in der Erinnerung und gleicht daher mittels seiner Natur alle zeitlichen Gegensätze etwas aus, indem das Ich kraft der Gewohnheit die Erinnerung an eine Vergangenheit auf die Gegenwart des Begehrens bezieht und so neben der in diesem stets gelegenen Beziehung auf die Zukunft auch der Rücksicht auf jene beiden Zeitmomente Raum gibt.

Auf solche Weise streift im Wunsche das Begehren die Unruhe des sinnlichen Triebes zunehmend ab und macht seine ursprüngliche geistige Natur durch grössere Klarheit und Bestimmtheit geltend, mit der es hier sowohl das Ichbewusstsein erfüllt, als auch seine Zwecke wählt und verfolgt. Die Folgen davon sind, dass das Ich jetzt nicht mehr wie beim Triebe fast ganz und gar sich erschöpft in der Aktion zur Erlangung eines das Missbehagen beseitigenden Objektes. Im Gegensatze hierzu verfährt das wünschende Ich kombinierend und vermag sogar einer ersehnten grösseren Lust zu Liebe gegenwärtige Unlust zu ertragen oder auf Genuss zu verzichten, um grösserer Unlust zu entgehen. Die in sich mehr begrenzten und mehr abgeschlossenen Begierden sind des Weiteren auch viel weniger zahlreich und mannigfaltig als die Triebe. Man hat nicht ohne Grund der Ochlokratie der Triebe die Bourgeoisie der Begierden gegenüber gestellt (vgl. Horwicz a. a. O. S. 4).

Auch innerhalb dieses Stadiums der Begierde im engeren Sinne lassen sich verschiedene Phasen unterscheiden. Es liegt hier eine Leiter vor, deren unterste Sprosse der fromme Wunsch, den man ebenso gut als einen Verzicht auf einen begehrten Genuss ansehen kann, einnimmt, während auf der obersten jene leidenschaftliche Begierde steht, die an das Gelingen der Erreichung ihres Objekts alles setzt. Diese Steigerung geht immerhin nur in Folge fast unmerklicher Uebergänge vor sich. Die Gewöhnung ist dabei der wichtigste Faktor. Trägt doch gerade sie dazu bei, durch eine als Bedürfnis empfundene Lust die Begierde als solche erst zu erzeugen — so selbständig ist hier die das Ich beherrschende Vorstellung oft geworden —, gibt sie doch überdies uns ein Mittel an die Hand, den Erfolg unserer Bewegungen zu berechnen. Eine Lust erzeugende Bewegung wird ja bald geläufig und mit ihr geht Hand in Hand die Ausbildung der Vorstellung über die an Grösse, Schnelle und Stärke erforderliche Bewegung. Solche Berechenbarkeit des Erfolgs setzt uns aber alsdann in den Stand, den Grad abzuschätzen, in welchem die Erreichung des gewünschten Genusses möglich ist. Wo diese beiden Faktoren zusammenwirken, die Macht der Gewöhnung an ein bestimmtes Lustgefühl im Zusammenhange mit der absoluten und relativen Stärke des letzteren auf der einen Seite und auf der anderen noch dazu die Einsicht in den Grad der Erreichbarkeit des Genusses, da ist Gelegenheit zu grosser Mannigfaltigkeit in der Lebhaftigkeit der Begierden gegeben. Als die beiden Hauptphasen der letzteren treten indes der Wunsch und die Begierde im engsten Sinne hervor. Der

erstere beruht überwiegend auf der Vorstellung des Lustgefühls und sieht sehr leicht von den Mitteln der Erfüllung noch ab, wenn dieselben im einen Falle zeitweilig oder überhaupt nicht zu Gebote stehen, im anderen wegen Schwäche des Gefühls oder in Folge dasselbe kreuzender Eindrücke nicht ernstlich ins Auge gefasst werden.

Die Begierde in engster Bedeutung des Wortes ist es jedoch, welche die Vollziehung des Wunsches sich vorstellt, diese für möglich erachtet und darum seine Ausführung, an der sie mit regem Bewusstsein festhält, als etwas, das mehr oder minder leicht ins Werk zu setzen ist, ansieht. In einer so lebhaften Vorstellung der erforderlichen Bewegung liegt schon allein der stärkste Antrieb, sie zu vollbringen. Der Wunsch, hat man gesagt, ist der Vater der Begierde, und nicht weniger richtig hat man hinzugefügt, dass, da auch Gelegenheit Diebe mache, das umgekehrte Verhältnis ebenso gut eintreten könne, indem die Vorstellung der leichten Erreichbarkeit erst den Wunsch entstehen lasse. Dieses Verhältnis ist bekanntlich ein solches, das zumal die Pädagogik reichlich auszunutzen Ursache hat, wie denn besonders Herbart seine Bedeutung unermüdlich hervorhebt.

Die Begierden sind ihren Objekten nach auch noch überwiegend sinnlicher Art. Das Begehren geht hier wie beim Triebe auf Befriedigung natürlicher Bedürfnisse. Allein der Naturzweck macht sich jetzt nicht mehr im dunkeln Drange, der sich seiner bemächtigt, nicht mehr blos in der Form ursprünglichen Bewusstseins geltend, sondern sofern dem Ich im Augenblicke die Vorstellung der Erreichbarkeit beiwohnt, wird derselbe als individueller Genuss zu verwirklichen gesucht. Die Form des so beschaffenen Begehrens ist bereits der des Willens gleich, noch nicht der Inhalt. Im Unterschiede vom Triebe mag man dies Stadium des Begehrens einen Willen nennen, im Gegensatze zum eigentlichen Willen muss es jedoch des Näheren als **Naturwille** bezeichnet werden. Wenn schon der Trieb kein blosser Instinkt ist, so darf mithin für den Naturwillen noch weniger eine Analogie im Tier- und Pflanzenleben, geschweige denn in der unorganischen Schöpfung gesucht werden, wie Schopenhauer und nach ihm Ed. v. Hartmann meinen. Auch der Naturwille ist etwas spezifisch menschliches, weil er an ein Ichbewusstsein geknüpft ist.

Wie der Trieb für alle Stadien des Begehrens eine Grundlage bleibt, so gilt dasselbe von den Begierden in Bezug auf ihr

Verhältnis zu den späteren Stufen. Sie wirken in denselben nicht blos irgendwie fort, sondern treten auch neben ihnen auf und diese letzteren können wenigstens die Gestalt von Begierden zuweilen annehmen. Allein sowenig wie der Wissenstrieb die reine Form des Triebes darstellt, ebensowenig stellen patriotische Wünsche und edle Begierden, da deren Inhalt diesem Stadium nicht von Anbeginn entspricht, die elementare Form von dieser Hauptstufe dar.

Wie auf der ersten Stufe des Begehrens die im dunkelen Drange des Triebes sich vollziehende zweckmässige und doch nicht instinktive Wahl eine ursprünglich geistige Kraft bezeichnete, mit der das Ich gegen die Erfahrungseindrücke selbständig und nicht blos vermöge eines angeborenen Seeleninhaltes reagirte, so haben wir ein gleiches Merkmal auf dieser zweiten Hauptstaffel gefunden. Auch die Gewohnheit in dem zweckmässigen Erstreben einer Lust, dies Gedächtnis des Begehrens, ist nur erklärbar aus einem ursprünglich geistigen Wesen, mit welchem auf dieser Stufe der Bethätigung des Wertbewusstseins das Ich ebenfalls gegen die Erfahrung in rückwirkender Kraft sich behauptet.

4. Streben und Trachten.

Wesentlich unterschieden von diesem zweiten Hauptstadium des Wunsches und der Begierde in engster Bedeutung ist nun aber das dritte, dasjenige des Strebens und Trachtens nach etwas. Die Begierden sind auch noch auf Naturzwecke gerichtet. Diese sind vielfach und mannigfacher Art, obschon nicht mehr so zahlreich wie die Triebe. Immerhin drängen sie sich dem Ich auf und vertragen sich in diesem schlecht miteinander, wenigstens zunächst. Ist doch die Seele trotz all ihres ursprünglichen Reichtums bei der individuellen Bethätigung ihres Vorrats, weil dieselbe zeitlich abläuft, nur dazu imstande, in jedem Augenblicke nach Einer Seite hin vorwiegend und voll ihre Energie zu entfalten. Ebenso ergeht es dem begehrenden Ich. Einer jeden seiner Begierden wohnt ein naturgemässer Drang nach Alleinherrschaft inne. Je stärker und kräftiger aber das nach Befriedigung drängende Gefühl der Lust in einem bestimmten Zeitpunkte des zu besonderer Wirksamkeit gelangenden Wertbewusstseins ist, je mehr bis zu demselben die von dem Ich ausgehende Bewegung durch Übung und Gewohnheit zu einer sicheren und geläufigen geworden ist, mit desto entschiedenerem Erfolge und in desto weiterem Kreise gelingt es der auf jene Lust gerichteten Begierde, über die anderen

ihre Herrschaft auszubreiten. Das Ich ist ja nunmehr auch als Individualbewusstsein eine reiche Vorratskammer geworden. Seine ursprüngliche Natur hat sich bei seiner Bethätigung als Gedächtnis und Gewohnheit zahlreichen Anregungen der Erfahrung gegenüber bewährt, und so ist es selber hinfort bereit, einen mannigfaltigen individuell bestimmten Seeleninhalt jeden Augenblick in energische Bewegung zu setzen. Auch sein Triebleben, bei welchem die Seele stets viele leibliche Funktionen in ihren Dienst stellt, ist noch rege und ordnet sich vielfach den Begehrungen unter. Die Machtmittel, welche somit dies Ich jetzt in dem gemeinschaftlichen Lager der für seine Wirksamkeit im Begehren bereiten leiblichen und seelischen Werkzeuge niedergelegt findet und welche in seinem Dienste, ob zwar auf mechanische Weise benutzt werden sollen, weiss die zur Vorherrschaft gelangte Begierde nunmehr für ihren ausschliesslichen Gebrauch verfügbar zu machen. Je öfter und vollkommener sie das Ziel erreicht hat, je mehr infolge davon die im Organismus angehäuften Spannkräfte — für deren äussere Entfaltung das Nervensystem als Kampfplatz erscheint und die gemeinsame Munitions- und Vorratskammer der physischen Waffen bietet — auf die Wirksamkeit gerade in einer einzigen, durchaus bestimmten Richtung angelegt und zu ihr disponirt worden sind: desto mehr hat die in solcher sich vollziehende Begierde Aussicht, einen mehr oder minder dauernden Vorrang zu behaupten. Eine derartige Begierde wird nicht nur einmal und vorübergehend, sondern mindestens mit relativer Stetigkeit ihren bevorzugten Platz behaupten.

Dies ist aber nur dadurch möglich, dass sie für das ursprüngliche Wesen des Begehrens Interesse hat, dass dem letzteren durch sie Gelegenheit gegeben ist, sich als Wertbewusstsein zu steigern und es darum bereit war, die Kraft seiner Gewohnheit zu ihren Gunsten geltend zu machen.

Es ist nichts als eine durch Gewohnheit des Wertbewusstseins bevorzugte und unter ihren Genossinnen zur beständigen Vorherrschaft gelangte Begierde, was wir als Maxime ansehen. Diese ist noch lange kein sittlicher Grundsatz. Dazu gebricht es ihr nicht bloss an einem rein vernünftigen Inhalt, sondern auch an Charakter und Ausdauer. Gemeinsam mit solchem Prinzipe ist ihr nur der Umstand, dass sie Ueberlegung erfordert und bei ihr eine gewisse Konsequenz vorhanden ist. Diese Konsequenz gilt jedoch nur einer vorgestellten Lust, noch nicht einer erkannten Wahrheit, die mit dem Begehren verbunden ist. Dies letztere steht ja (schon

nach unseren bisher gewonnenen zahlreichen Gründen dafür) dem Erkennen viel zu selbständig gegenüber, als dass es dies in seiner ausgebildetsten Gestalt sobald über sich Macht gewinnen lassen sollte. Erfahrungsgemäss hat vielmehr oft ein höchst gereifter Verstand eines Menschen nur geringen Einfluss auf sein Begehren. Das ist aber auch nicht erforderlich, um bei diesem von Befolgen von Maximen reden zu dürfen. „Maxime" ist wörtlich ja nur maxima ratio; sie bezeichnet also bloss den obersten Grund für ein bestimmtes Handeln und das von diesem vorausgesetzte Begehren. Abgesehen davon, dass letzteres bereits einen solchen Maassstab anlegt, ist über die Qualität seiner Ursache damit noch nichts ausgesagt.

Schon lange bevor sie zum sittlichen Begehren reif sind, besitzen die Menschen solche Maximen; würde doch das Thun und Lassen der Menschen eine völlige Zerfahrenheit zeigen, ohne dass solche Maxime vorhanden wären, durch die eine Begierde bei ihnen wenigstens unter einer Reihe ähnlicher und überdies mindestens periodisch mit Zuverlässigkeit die oberste Geltung erlangt. So ungünstig liegt denn der Sachverhalt aber doch nicht. Wir gewähren ein typisches und gleichmässiges Verhalten, eine wenigstens von individuell bewusstem Gefühle beseelte Konsequenz des Begehrens auch da, wo von einer Beständigkeit klarer oder gar selbstbewusster Einsicht sich noch keine Spur in demselben zeigt. Der Ernst des Lebens, das Bedürfnis sich auch in diesem vorgerückten Stadium des Wertbewusstseins, wo der Trieb nicht mehr ausreicht, selbst zu erhalten, verlangt von diesem Vermögen eine solche Festigkeit in seinem Wirken gegenüber der grossen Anzahl der Begierden, wenn das Ich nicht allen Halt verlieren soll.

Die erwünschte und zweckmässige Erfüllung der zahlreich aufkeimenden Begierden stellt sich aber mit Nichten von selbst ein. Selbstthätig vielmehr muss das Ich und sein Wertbewusstsein im Begehren hier eingreifen, wenn anders es nicht sein Wesen dahingeben soll. Um eine einzige Begierde mit Erfolg zu befriedigen, muss die Überlegung andere zum Schweigen bringen. Ja, Fleiss und Nachdenken gehört dazu, um die rechten Mittel zu rechter Zeit und an rechter Stelle zu ergreifen, so dass einer ersehnten Lust willen es oft dauernd viel Mühsal, Unbill und Unlust zu ertragen gilt.

Eine so beschaffene selbstbewusste Überlegung ist es, durch welche das uns hier vorliegende, überwiegend vernünftige, obschon

als solches noch nicht auf einen vernünftigen Inhalt gerichtete Streben und Trachten von der blossen Begierde und noch mehr vom Triebe sich unterscheidet. Die Wahl der Mittel und ihr Erfolg, noch nicht das Begehren selbst, das sich jener bedient und sie für diesen verwendet, ist Gegenstand des wiederholten Nachdenkens. Während der Trieb sich hastig der Zukunft zuwendet, die Begierde behutsamer verfährt und durch Kombinierung von Vergangenheit und Zukunft, wie sie in Vergleichung vorhandener Mittel mit Berechnung des Erfolgs geschieht, in der Gegenwart lebt, so ist das überlegende Streben und Trachten das Ergebnis einer wohl genutzten Vergangenheit und reichen Erfahrung, die mit Bedachtsamkeit sich der Zukunft zuwendet und sie vorbereitet. Gegenüber der in allen Beziehungen irgendwie sinnlichen Begier, die flüchtig und schnell gesättigt ist, zeigt sich bei normaler und gesunder Entwicklung das herrschende und durchdachte Streben, als ein gleichmässiges und beruhigtes Verhalten. Denn in dem Wechselstreite der Wünsche müssen die flüchtigen, schon zugleich mit dem Genusse ersterbenden Begierden, nunmehr zurücktreten. Höchstens vorübergehend vermögen sie sich, sobald das Grundgefühl eine ungewöhnliche Intensität erreicht, gegenüber jenen tiefer gegründeten, durch lange Gewohnheit festgewurzelten und in ihrem Erfolge bewährten, Strebungen zu behaupten. Diese machen ja das aus, was man das eigentümliche, im Drange der besonderen Einwirkungen des Lebens behauptete Wesen und die ihm entsprechende Lebensrichtung eines Menschen nennt. „Er hat ein eigentümliches Wesen, seine eigenen Interessen", sagt man von manchem, dem man noch nicht Charakter zuspricht. Nur die Sicherheit, Zuverlässigkeit und typische Gleichmässigkeit des Handelns will man damit anerkennen.

Es besteht hiernach selbst auf dieser Stufe noch ein Streit, der durch die vielfachen Objekte, auf die sich das Wertbewusstsein richtet, zwischen den Begehrungen veranlasst wird. Jedoch nimmt in Folge längerer Gewöhnung, d. h. in Folge weiterer Gelegenheit, welche die Seele gehabt hat, seine geistige Urkraft als Begehren zu stärken und sein empirisches Ichbewusstsein in Bezug auf letzteres näher zu bestimmen, auch dieser Prozess eines Kampfes eine mehr und mehr klar bewusste, durchdachte und geistige Gestalt an. Das Selbstbewusstsein darüber beginnt und wächst um so mehr, je bekannter durch häufige Wiederkehr diesem die zu Grunde liegenden stetigen Gefühle werden, je sicherer und geläufiger die zur Beschwichtigung dienenden Handlungen und je

weitreichender vermöge solcher Erfahrung unsere Vorausberechnungen der Zukunft sind.

Solche stetigen Gefühle, denen die über andere herrschenden Begierden entsprechen, vermehren sich allmählig. Mit dieser Zunahme der Anzahl und Art relativ konstanter Begehrungen und der Bereicherung der vielseitigen Erfahrungen über die Ergebnisse der letzteren, steigert sich zugleich die Anforderung, für jeden einzelnen Fall zu überlegen, was zu begehren sei. Es ist die Mehrzahl konstant gewordener Begierden, welche auf diese Weise zu selbstbewusster Reflexion drängt. Letztere entfernt uns stets mehr von jenem immer noch etwas naiven Naturzustande, der jedem etwas heftig sich regenden Gefühle eine unwillkürliche Befriedigung zu Teil werden lassen möchte. Darum nimmt endlich die Überlegung die Gestalt einer selbstbewussten Wahl unter den begehrten Objekten für das Wertbewusstsein an. Zuerst bekundet sie sich nur noch als schüchternes Bedenken, erscheint sodann als schwankender Versuch, bis sie durch vorsichtige Prüfung sowie durch allseitige und behutsame Erwägung nach manchen weiteren Graden und Schattirungen, wie sie die mehr oder minder ausgesprochene Gewöhnung oder das gerade mächtigere Grundgefühl bedingen, im endlichen Entschlusse zur einstimmigen und festen Entscheidung gelangt.

Das durchdachte Streben und Trachten, das in solchem entschlossenen Begehren gipfelt, ist in sich viel abgerundeter und konzentrierter als die voraufgehende Hauptstufe. Es hat sich bereits ein gewisser Zusammenhang der Begehrungen selber gebildet und die Maxime, welche als die in ihm herrschende bei bestimmten Anlässen wirkt, ist auch schon für sich in begrifflicher Einheit demgemäss thatsächlich aufzufassen. Und in dieser Stellung, dass einer bestimmten Reihe von Begehrungen gegenüber nach dem in ihr liegenden und keinem anderen Gesichtspunkte gehandelt wird, behauptet sich die Maxime auch dauernd. Bis zu einem gewissen Grade gilt es wenigstens, dass der Begehrende an ihr festhält und höchstens notgedrungen sie aufgibt. Ja, Menschen, deren Begehren stets überwiegend von Rücksichten der Erfahrung und des Umgangs bestimmt wird, bleiben dauernd unter der Herrschaft solcher Maxime stehen. Solche Maxime steht daher nie allein. Kein normaler Mensch reicht mit einer einzigen aus. Gemäss dem Reichtum der durch Erfahrung zugeführten Objekte und Eindrücke besitzt, genau zugesehen, jeder eine nicht unbeträchtliche Anzahl von derartigen Gesichtspunkten, nach welchen er für gewisse Richtungen des

Begehrens seine Entschlüsse fasst. Mannigfache Normen, Richtschnuren und Grundsätze erfüllen hiernach eines jeden Menschen Seele. Nur hüte man sich zu glauben, dass solche Fähigkeit zu entschlossenem Verhalten, solches einen für gewisse Fälle als richtig erprobten Gesichtspunkt in überlegter Wahl sicher treffendes Begehren zum charaktervollen Willen ausreiche. Denn für diesen findet kein Kampf der Maximen mehr statt. Allein das entschlossene Begehren hat seinen Erfolg immer erst durch Entscheidung in der Wahl von Maximen, die sich noch um den Vorrang streiten, errungen. Anders liegt es beim Wollen.

5. Der Wille.

Der Wille ist die letzte und höchste Hauptstufe des Begehrens, deren Eintritt auf bedeutsame Art mitbedingt ist durch erfahrungsgemässe Bereicherung des Wertbewusstseins. Denn freilich die in den unterschiedenen Kreisen der Erfahrung dargebotenen Anlässe für das Hervortreten entsprechender Begehrungsrichtungen sind bald erschöpft, zumal sofern sie für das einzelne Ich unmittelbare Bedeutung haben. Daher bleibt, nachdem die Gewohnheit hier ihr Ausschlag gebendes und vom Selbstbewusstsein anerkanntes Gewicht geltend gemacht hat, nunmehr Raum für eine jeder weiteren Erfahrung gegenüber mehr unabhängige und freie Stellung des empirischen Ichs selber, schon als eines solchen. Das seiner Eigenart nach thätige und jetzt schon zu ziemlicher Klarheit des Bewusstseins gelangte Begehren wird, weil fortan die ausserhalb seiner selbst liegenden Objekte an Bedeutung verlieren, zumal gegenüber den reichen Erfahrungsschätzen in ihm selber, sich seines eigenen Wesens inne; es wird mittelst selbstbewusster Vorstellungen, die gelegentlich der es selbst anregenden Eindrücke entstehen, auf sich hingewiesen. Indem es so über sein eigenes Wesen, ein Wertbewusstsein zu sein, sich klar wird, trifft es seine überlegende Wahl alsbald nicht mehr nach Gesichtspunkten, welche übermächtige Erfahrungseindrücke an die Hand geben, sondern als Herr des Augenblicks in klar bewusstem Vorziehen und Verwerfen, indem sich seinem Selbstbewusstsein die Wertobjekte in bestimmter Rangordnung auf einmal gegenüber stellen.

Der Entschluss, der die von Maximen geleitete sichere und selbstbewusste Wahl beendigt und damit die Begierden zum Schweigen bringt, kann auf solche Weise unter Umständen zum Willen werden. Er ist an sich aber blos eine Vorstufe für diesen.

Selbst das überlegende Begehren, welches auf Grund von Maximen zur Entscheidung gelangt, kann bei Ausführung seiner Entschlüsse schwanken und erst allmählig zur That kommen. Sogar das entschlossene Begehren führt darum noch nicht immer zur Handlung, es ist noch kein wirklicher Willensakt, so sehr es auch für das Symptom eines ernstlich zur That drängenden Wertbewusstseins gelten darf, und so oft es auch zu solcher führen mag.

Der Wille aber ist es, aus dem eine That stets hervorgeht oder von dem sie doch mit Sicherheit zu erwarten ist. Einen Willen erblicken wir stets da, wo das Ich einen Entschluss in unmittelbarem Zusammenhange mit einer im Augenblicke des Begehrens ihm gegenwärtigen selbstbewussten Einsicht über den Wert und die Rangordnung seiner Maximen und als Folge derselben gefasst hat, so dass die That, so weit sie nicht durch einen dem Ich ebenbürtigen fremden Willen oder eine Naturmacht verhindert wird, jedenfalls zu Stande kommt oder doch ins Werk gesetzt wird. Der nicht unmittelbar zu solchem Erfolge führende Entschluss und die bei aller sonstigen Klarheit des Selbstbewusstseins die Entscheidung erst wählende Überlegung ist noch nicht Herr der Erfahrung. Die Objekte derselben und die mit Rücksicht auf sie vorhandenen Maximen stellen sich deshalb auch nicht in fester Rangordnung für das im Begehren präsente Selbstbewusstsein des Ichs dar. Deshalb ist die Überlegung oftmals nur Sache dessen, der etwas wohl am liebsten *mochte*, auch den Maximen ihr Recht einräumte, der aber noch nicht eigentlich wollte. Schon die Begierde hatte ja in beschränktem Sinne ihren Willen, den *Naturwillen*; bei der Hervorbildung und Befolgung von Maximen regt sich bereits vielfach der *Vernunftwille*, es wird damit der eigentliche Wille vorbereitet und entwickelt. Das Wesen eines solchen hat das Begehren jedoch erst dann erhalten, wann die Vernunft bei allen für solche Energie geeigneten Fällen sich als das herrschende Prinzip bewährt. Dies geschieht aber noch nicht da, wo lediglich die Maximen selber die wichtigsten Normen für die Entscheidung des begehrenden Ichs bilden. Denn noch immer fehlt es da dem letzteren an jener Selbständigkeit und jenem inneren Halt, bei welchen dem Entschluss die ihm entsprechende Ausführung, die Handlung und That, unmittelbar folgt. Sobald solcher vorhanden ist, gibt das Ich als Träger des Wertbewusstseins keinem übermächtigen Andringen blosser Erfahrungseindrücke in seinem Begehren nach, sondern es steht sogar im Augenblicke des Entschlusses als selbstbewusster Herr über den ganzen im Laufe der

Zeit bisher erworbenen Seeleninhalt da. Dies ist nur dadurch möglich, dass nicht blos seine Auffassungsweisen der wichtigsten Lebensrichtungen und Lebensgebiete je zu ihren obersten Maximen in seinem Geiste entwickelt worden sind, sondern dass überdies auch die derartigen, auf den Einzelgebieten leitenden Maximen unter einander in feste Verhältnisse der Über- und Unterordnung treten. Sie machen dann gleichsam ein geschlossenes und in sich gegliedertes Ganze aus, bilden eine Art System, und es findet die Aristokratie der Grundsätze und Maximen fortan in der souveränen Gewalt eines aus dem Ich selbst hervorgehenden herrschenden Prinzips eine konsequente und beständige Spitze. Eben hierin aber sind die wesentlichen Merkmale von dem enthalten, was man als Charakter bezeichnet und erwartet von dem in jedem Augenblicke, da solches geboten ist, zu selbstbewusstem Thun befähigten und gereiften Manne. Wer so verfährt, dessen stets entschlossener Wille führt zu Handlungen, die sämtlich aus einem Gusse, von demselben Schrot und Korn sind.

Nur bei solchem festen Verhältnis des Wertbewusstseins zu den das Ich erfüllenden Maximen findet ein klar und deutlich bewusstes Vorziehen und Verwerfen statt und damit ein ohne Schwanken gefasster Entschluss in strengerem Sinne und engerer Bedeutung des Wortes, der ganz auf dem Boden des Seelenlebens und seines im Augenblicke des Begehrens jedesmal regen und wachen individuellen Ichbewusstseins sich bewegt. Erst hier findet daher auch eine in jeder für den Entschluss in Betracht kommenden Rücksicht wichtige Kombinierung des selbstbewussten Begehrens mit dem ebenso beschaffenen Erkennen statt.

Wie zuerst auf der Stufe des Triebes und sodann auf der der Begierde, so lässt sich nunmehr auch leicht für diese letzten Hauptstadien des Begehrens das Moment ursprünglicher, gegen alle Erfahrung rückwirkender, geistiger Kraft angeben. Beim Streben und Trachten ist es zufolge unserer Auseinandersetzungen die in selbstbewusster Wahl sich bekundende Kraft des Entschliessens, beim Willen die Kraft der im Augenblicke charaktervollen Selbstbehauptung des in ihm regen Wertbewusstseins gegenüber dem gesamten Reichtum der dem Ich zu Gebote stehenden und es in Bewegung setzenden Erfahrung.

Gewiss ist es etwas Grosses und Herrliches, was hier vorliegt, trotzdem kann solcher Charakter noch zum Eigen- und Starrsinn werden. Er ist ein Gut, dessen Wert als solches immer noch abhängig ist von dem rechten Gebrauche. Dieser charakterfeste

Wille kann ebenso leicht gut wie böse werden. Einzuschränken ist dies freilich dahin, dass es eine fast teuflische und anomale Anlage voraussetzt, wenn ein so reich ausgestattetes und konsequentes Begehren dem Schlechten dient. Möglich ist es immerhin; es gibt Beispiele der raffinirtesten und schlagfertigsten Bosheit. Sie sind indes Ausnahmen. Immerhin ist zu betonen, dass mit solchem Wollen kein eigentlich ethisches Ideal erreicht ist, geschweige denn ein solches von besonderer Hoheit. Nur das Wesen geistiger Mündigkeit und die Vollentwicklung der dem Menschen zum Handeln verliehenen und im Laufe der Erfahrung zur Ausbildung gekommenen, überdies auf ihre Anregung angewiesenen Anlagen ist damit bezeichnet worden. Ethisch und selbst nur intellektuell — in hoher und edler Bedeutung angesehen — kann dessen ungeachtet jene Vollentwicklung noch überaus unzulänglich sein. Und weshalb? Weil bei aller Steigerung des Wertbewusstseins, bei aller vorhandenen Klarheit im Bewusstsein des begehrenden Subjekts über diese seine Beschaffenheit, der Gesichtspunkt der Wertschätzung immer noch ein blos relativer Maassstab zu sein braucht.

Die Konsequenz des Willens ist jetzt wohl absolut, aber der Wert seiner Objekte ist noch nicht von dieser Art.

6. Ergebnis dieser Ansicht vom Wachstum des Begehrens.

Wenn deshalb der sittliche Wille, dessen Wesen wir ja schon an früherer Stelle im Unterschiede von den Hauptmerkmalen der vorangehenden Stufen des Begehrens bestimmt haben, auch ohne dass er zu diesen in Beziehung stände, genug Selbständigkeit für sich allein gegenüber aller Erfahrung zu offenbaren vermöchte, so ist nach unseren Ausführungen es trotzdem zweifellos, dass nicht minder das gesamte Begehren bereits in seinen früheren Stadien als etwas erscheint, das zum besten Teile auf einer ursprünglichen, in sich selber beruhenden Vernunftgrundlage ruht. Wie reich auch die Anregung des Wertbewusstseins durch die Erfahrung sein mag, überall sehen wir es selber den Ausschlag geben und das Ich durch selbstthätiges Begehren sich irgendwie sowohl den äusseren Eindrücken als auch dem selbsterworbenen Besitze innerer Wahrnehmungen gegenüber in seinem ursprünglichen Wesen nicht nur behaupten, sondern steigern. Parallel mit der Zunahme der dem Ich für das Begehren zukommenden Anregungen geht stets ein Wachstum der Kraft, sich als Wertbewusstsein zu bethätigen. Der anfänglich dunkle und unbestimmte Drang entwickelt sich zu klarem Selbstbewusstsein, das Fehlgreifen in der Wahl der rechten Mittel

wandelt sich um in virtuose Meisterschaft bei zweckmässigster Vollziehung der Entschlüsse. Solchem Thatbestande gegenüber verlieren wir also vollends das Recht zu behaupten, dass die Hauptstufen des Begehrens sich auch blos auseinander so entwickeln, wie sie in scharfer Scheidung besonders nach einander hervortreten. Der Sachverhalt gleicht mithin hier nicht der Entwicklung des Baumes, der Früchte erst bringt, wenn er keine Blüten mehr trägt. Vielmehr bleiben erstens die Begehrungen niederer Art zum Teil noch in allen höheren wirksam oder gehen neben diesen her und verbinden sich mit ihnen; ebenso aber sind des weiteren Spuren der letzteren schon auf jenen vorhanden. Auch der, welcher schon die Reife besitzt, sein Begehren in der Gestalt von Wünschen oder sogar eines durchdachten Strebens und Trachtens in Wirksamkeit zu setzen, folgt oftmals noch Trieben und kann sogar manche gar nicht unterdrücken. Er überlässt sich ihnen willig; höchstens dass er die Erfüllung zum Teile zeitlich regelt. Umgekehrt zeigt aber selbst der im Triebleben Befangene schon vielfach Begehrungen, die den Typus des Wunsches oder selbst des Strebens und Willens an sich tragen. Alle diese Umstände sind Beweise dafür, dass die Erfahrung das entschiedene Hervortreten der eigentümlichsten Gestalten, in welchen das Begehren gerade als Bethätigung des Wertbewusstseins aufzutreten vermag, wohl begünstigt, aber nicht erzeugt. Der Eigensinn des Kindes, der Starrsinn des unfolgsamen Knaben, der Eifer, mit welchem im anderen Falle schon jenes einem bestimmten Spiele sich ergibt oder auch dieser einer Lieblingsbeschäftigung nachgeht, bekunden eine naive Selbständigkeit des Begehrens in zwar ungezügelter und oft krankhafter Form, aber immerhin von einer Art, wie sie sonst nur Sache des klar bewussten Strebens und festen Wollens ist. Auch die ausnahmsweisen Fälle der selten begabten und bevorzugten Geister kommen hier in Betracht. Als Talente oder Genies gepriesen, erfüllen und bevorzugen sie schon im Knabenalter gewisse ihnen angemessene Beschäftigungen mit einer Gleichmässigkeit, die bei anderen und bei ihnen selbst in Bezug auf andere Objekte nur als Folge eines auf Grund reicher Erfahrung nach Maximen handelnden Begehrens erscheint, und sie setzen als unreife Jünglinge bereits mit meisterhafter Energie Thaten und Entschlüsse in solche Harmonie, wie sie sonst nur das charakterfeste und selbstbewusste Wollen erreicht.

Wie der Trieb das gemeinsame Genie aller Menschen genannt werden könnte, in Folge dessen sie bald des leiblichen

Organismus Herr werden und sich seiner als eines Mechanismus zu ihren Zwecken binnen kürzester Frist mit instinktiver Sicherheit bedienen lernen, so gewinnt das Ich auch über alle übrigen Eindrücke und Erfahrungen, die sein Begehren nutzen kann, allmählich die Oberhand. Auch den gesammten inneren und erworbenen Seelenreichtum gestaltet es sich zu einem zweckmässigen Mechanismus kraft ursprünglicher Selbständigkeit seiner geistigen Vermögen. Wie das wahre Talent und Genie für die in das Gebiet seiner bevorzugten Begabung fallenden Leistungen in so raschem Fluge sich der Erfahrung bemächtigt, dass wir staunend den Erfolgen gegenüber stehen, die den Ergebnissen mühsamster selbstwusster Einsicht nicht nur gleichkommen, sondern sie weit hinter sich lassen, so besitzt auch jeder andere Mensch ein Vermögen und einen Schatz an ursprünglichen Geisteskräften, welche im Laufe jener langsamen Erfahrung, die ein individuelles Ichbewusstsein bedingt und es allmählich zum Selbstbewusstsein steigert, wohl geweckt und gestärkt werden kann, aber nicht aus derselben hervorzugehen und zu entstehen vermag. So wenig ist daher die zeitliche Entwicklung das eigentlich Bestimmende für das Begehren, dass dieses vielmehr dieselbe nur benutzt, um seinen eigenen Reichtum bequemer zu entfalten. Richtiger wäre es zu sagen, dass das Wertbewusstsein auf den Entwicklungsstufen des Begehrens nur alle in ihm selber enthaltenen Fähigkeiten den verschiedenen Objekten und deren Kreisen gegenüber auf charakteristische Weise zum Ausdruck bringt. Die Subjekte der Wirksamkeit ändern sich nicht bei dieser Entwicklung wie in dem geschichtlichen Leben, wo mit den wechselnden Zeiten neue Völker und Geschlechter auftreten. Die Entwicklung des Begehrens ist auch von dieser Seite her nicht historisch und periodisch, sondern nur virtuell und dynamisch zu begreifen.

Weil das Subjekt und seine Energie in allem Begehren stets dieselben bleiben, so ist auch keine Erfahrung imstande, an deren Wesen etwas zu ändern. Wohl aber vermag die Gestalt ihrer Wirksamkeit und der Gehalt, dem sie sich zuwendet, geändert zu werden. Andere örtliche, zeitliche und gegenständliche Verhältnisse geben der Energie Veranlassung, sich in anderer Richtung zu entfalten. Es ist deshalb eine verkehrte Aufgabe, die sich die Erziehung stellt, wenn sie glaubt, die Energie des Begehrens oder Wollens ändern zu können. Was sie allein vermag und wodurch sie viel zu erreichen imstande ist, besteht darin, dass sie derselben andere Bahnen anweist, sie für bessere Zwecke ausnutzt und auf

Objekte hinlenkt, welche die Wertschätzung in gesunderer Richtung steigern. Wir können es durch keine künstliche Benutzung der Erfahrung verhindern, dass das Wertbewusstsein bei einem zu gewisser innerer Reife, die ungefähr mit der physischen Vollentwicklung sich einstellt, sich entfaltenden Seelenleben sich vom Triebe zum Begehren, Streben und Trachten, ja endlich zum Willen steigert; wohl aber haben wir es in der Gewalt auf den Inhalt einzuwirken, der auf allen diesen Stufen das ursprüngliche Ich mehr oder minder als empirisches Individualbewusstsein sich verdichten lässt und auf sich konzentriert. Diese Konzentration gibt dem Wertbewusstsein Gelegenheit sich selber formal immer gleichmässiger mit der Zeit zu gestalten, während der Inhalt stets mannigfaltiger wird. — Der Wunsch und die Begierde ist konstanter als der Trieb, das Streben und Trachten geschlossener als jene beiden und der Wille am beständigsten von allen. Die Triebe sind daher zahlreicher als die Wünsche und die folgenden Begehrungsweisen; diese sind jedoch andrerseits auf Grund der reicheren und schärfer unterschiedenen Erfahrungen mannigfaltiger. Man könnte das so ausdrücken: Der Wille ist konstanter als das Streben und Trachten, dieses wieder konstanter als die Wünsche und Begierden und letztere als die Triebe; dennoch sind die charaktervollen Entschlüsse mannigfaltiger als die Bestrebungen und Maximen, und es gilt von diesen dasselbe im Vergleich zu den Wünschen, wie von letzteren im Verhältnis zu den Trieben.

Die gesamte Entwicklung des Begehrens erscheint somit immer mehr als ein Abstreifen der Abhängigkeit von Erfahrungseindrücken trotz der Zunahme ihrer erfolgreichen Aneignung. So gewinnt das Wertbewusstsein im Laufe der Zeit in stetiger Zunahme die Fähigkeit, sich loszureissen von dem was ihm fremd ist und durch sein Begehren sich in seiner ursprünglichen Natur wach zu halten gegenüber allen wechselnden und auf das Ich einstürmenden Eindrücken der Erfahrung. Der charaktervolle Wille ist gleichsam der stets wachsame Posten, den das Wertbewusstsein zum Schutz seiner ursprünglichen Eigenart der Erfahrung gegenüber ausgestellt hat.

7. Zusatz.

Indess dies ganze Ergebnis über die Entwicklung des Begehrens und die schon ihr zu Grunde liegende apriorische Natur des Wertbewusstseins könnten wir ja an sich dahin gestellt sein lassen und wir würden dennoch genötigt werden, in dem sittlichen

Willen solche Eigenschaften anzuerkennen, die aus Thatsachen der Erfahrung ganz unerklärlich sind. Denn das sittliche Verhalten und Bewusstsein in seiner spezifischen Eigentümlichkeit ist nicht blos etwas, was sich weder aus den uns schon bekannten noch auch aus irgend welchen anderen Erfahrungen erklärt, sondern es führt auch im Wesentlichen hinaus über diejenigen apriorischen Thatsachen, die wir nunmehr auf den vorangehenden Stadien des Begehrens kennen gelernt haben und deren durchgreifendste Bedeutung für letztere fortan zuzugestehen wir nicht umhin können. Haben wir uns doch bereits an früherer Stelle deutlich gemacht, dass das Wertbewusstsein sich hier dahin steigert, an die Objekte seines Begehrens den Maasstab des unbedingt Gültigen zu legen. Nicht nur die Form, nicht nur die Konsequenz, mit welcher begehrt wird, auch der Inhalt, auf welchen das Wertbewusstsein sich richtet, ist beim sittlichen Wollen etwas Absolutes, schlechthin Wertvolles. Hier kann der Charakter nicht mehr zum Eigensinn oder zur Einseitigkeit werden, da dasjenige, worauf der Wille sich steift, in der That das für alle und zugleich jederzeit und überall, wo es nur in den Gesichtskreis des Begehrens tritt, Angelegentlichste und Wichtigste ist; erscheint es doch als dasjenige, in Vergleich mit welchem alles Andere schlechthin unbedeutend ist. In der Erfahrung ist nichts so beschaffen; wohl aber schaut das Bewusstsein solchergestalt einen geistigen Inhalt an, den es als Ideal und Norm ansieht für seinen Willen; solcher Inhalt lässt dadurch zugleich in diesem und endlich in der Erscheinungswelt, welche durch niemals endendes sittliches Vollbringen ihm immer mehr angenähert wird, stets wachsende Spuren einer sinnlichen Realität zurück und gewinnt selber an solcher, ohne jedoch in diese vollständig einzugehen oder gar sich in ihr zu erschöpfen. Auf Beispiele eines derartig charaktervollen Wollens von spezifisch sittlichem Gehalte haben wir auch schon an obigem Orte eingehend hingewiesen und dasselbe kennen gelernt als jene Art der Selbstüberwindung, infolge deren man den Wert der Handlung in gar keinem empirischen Subjekt oder Objekt zu suchen vermag und deshalb nur in ihr selbst und der sie erzeugenden Gesinnung finden will. Die Thatsache desselben ist somit gar nicht zu bezweifeln. Wir haben dieselbe bisher aber nur in ihrem spezifischen Wesen kennen gelernt. Es ist jedoch nötig, sie in ihren übrigen Merkmalen und in ihrem ganzen Umfange, letzteres wenigstens den Hauptzügen nach, uns vor Augen zu stellen, sowohl um zu erkennen, worauf allein die aus der Erfahrung unerklärbaren Be-

standteile des sittlichen Willens zu beschränken sind, als auch um zu wissen, wie weit etwa mittelbar die Einflüsse seiner ursprünglichen Vernunftgrundlage reichen.

Sobald dies geschehen, wird vollends zweifellos sein, was schon im Bisherigen der Hauptsache nach bewiesen ist, dass es das Universell-Vernünftige ist, welches die Sittlichkeit des menschlichen Willens ausmacht, und es mithin nichts weniger als die blosse Souveränetät des Einzelgewissens sein kann, auf welcher die moralischen Normen, die Gesetze des sittlichen Vernunftlebens beruhen. Weil Binding in seinem Werk „Die Normen und ihre Übertretung" Bd. I, S. 184 dies verkannt hat, bestreitet er auch grundlos der Rechtswissenschaft die Befugnis, sich auf sittlicher Grundlage aufzubauen.

3. Teil.

Die Willensfreiheit und die Sittenlehre.

I. Die Gesamtheit der im sittlichen Thun vorliegenden Thatsachen.

Die Gesamtheit der im sittlichen Thun vorliegenden Thatsachen gliedert sich dreifach. Denn dasselbe beruht einmal auf gewissen Bedingungen der äusseren und inneren Erfahrung, sodann auf einer Reihe ursprünglicher geistiger Ursachen, infolge deren das Ich als selbständig jenen Einwirkungen gegenüber steht.

Der Zusammenhang mit der äusseren Erfahrung und mit der durch sie zugänglichen Aussenwelt ist ja schon dadurch gesichert, dass das sittliche Begehren ein rein vernünftig bestimmtes und darum charaktervolles Wollen ist. Dies kann als solches, weil es in konsequenter Weise auf das Erreichbare geht, eben stets zur That werden, und darum tritt das Ich beim Begehren hier auch meist wirklich in die sinnliche Erscheinung. — Der charaktervolle Wille setzt aber noch dazu einen Reichtum von Maximen und Erfahrungseindrücken voraus, die sich zu einem inneren Bewusstsein verdichtet haben, in welchem jene durch Abstraktion entstanden sind und welche im sittlichen Vollbringen auf eigentümliche Weise verwertet werden. — Endlich erscheint ja bereits der charaktervolle Wille als Herr des Augenblicks und als selbstbewusster Gebieter über die auf ihn eindringende wie über die von ihm erworbene Erfahrung. Noch weit mehr ist das bei der sittlichen Vollendung desselben der Fall. Wird doch durch diese das im Augenblicke des Begehrens bereite Selbstbewusstsein des Ichs über die Rangordnung der Wertobjekte der Erfahrung und über das Verhältnis, in welchem zu ihnen ein an das Wertbewusstsein neu herantretendes Objekt steht, zugleich in den Dienst eines dem unbedingt Wertvollen hingegebenen vernünftigen Willens gestellt. Wir werden hiernach bestimmen müssen, welches die besonderen Thatsachen sind, in denen 1) die äusserer, 2) die innerer Erfahrung angehörigen Bedingungen des sittlichen Thuns und 3) die auf apriori-

schen Grundlagen beruhenden Faktoren desselben bestehen. Wenn wir uns überdies dabei zum klaren Bewusstsein bringen, in welchem Verhältnis die ersten beiden Elemente zu dem letzten Faktor des sittlichen Willens stehen und welches unter denselben für das Zustandekommen der That das eigentlich Ausschlag gebende ist, so wird dies nicht nur einen deutlichen Einblick in den Reichtum der konkreten moralischen Handlung zur Folge haben, sondern dadurch zugleich unsere Beobachtung auf diejenigen Bestandteile derselben konzentriert sein, für deren Erklärung allein die Frage von der Freiheit des Willens unmittelbare Bedeutung hat.

1. Die äusseren Bedingungen des sittlichen Thuns.

Was zunächst die Bedingungen äusserer Erfahrung angeht, so ist der zu äusserem Erfolge gelangte sittliche Wille eine That, die als Veränderung im Raume in die Erscheinung tritt, meist auch für andere sinnlich wahrnehmbar ist; doch ist letzteres nicht unbedingt nötig. Die Arbeit des Nachdenkens z. B., die ja auch eine sittliche That sein kann, geht freilich nicht ohne Veränderungen, die im Leibe sich geltend machen, vor sich; aber bemerkt werden dieselben oftmals kaum vom handelnden Subjekt, geschweige denn von anderen.

Veränderungen im Raume sind aber Bewegungen. Ohne Bewegung ist daher kein zur **That** gewordenes sittliches Wollen möglich. Andererseits sind aber nicht alle Bewegungen Mittel für eine That, und der Mensch verhält sich überdies, solange er lebt, stets bewegend, ohne blos dadurch sich schon sittlich zu äussern. Wie beschaffen müssen mithin die Bewegungen sein, um als Ausfluss einer That gelten zu können?

Die Antwort auf diese Frage wird uns erleichtert durch eine Einteilung der Bewegungen. Diese zerfallen in erster Linie in willkürliche und unwillkürliche Veränderungen. Die letzteren sind teils solche, die ein Gegenstand durch fremde Gegenstände erleidet, teils solche, die er selbst vollzieht. Unwillkürliche und von fremden Gegenständen herbeigeführte Bewegungen sind für das sittliche Bewusstsein, ja für das Wollen überhaupt indifferent. Alle durch Naturkräfte, sofern dieselben unabhängig von meiner leiblichen Organisation wirken, veranlassten Veränderungen, sollten sie selbst die letztere treffen, sind von dieser Art, ebenso diejenigen mechanischen Bewegungen, welche von solchen Erzeugnissen der Menschen ausgehen, deren Wirksamkeit und Existenz nach ihrer Herstellung sich selbst überlassen ist. Die Explosion

eines Dampfkessels ist eine für denjenigen, den sie verletzt, meistenteils sittlich gleichgültige Bewegung. Alle diese unwillkürlichen Bewegungen können wir auch als bewusstlose bezeichnen.

Es gibt aber eben auch solche unwillkürliche Bewegungen, welche der Mensch selbst vollzieht. Es sind das Veränderungen, die durch das Funktionieren des leiblichen Organismus bedingt sind und als solche niemals in das Individualbewusstsein des menschlichen Ichs eintreten. In dieser Hinsicht stehen die Veränderungen, welche von den Ganglien ausgehen und bedingt sind durch die Thätigkeit des Interkostalnervensystems, mit den Reflexbewegungen dem Begehren gegenüber auf einer Linie. Sie sind an sich sittlich ebenfalls indifferent. Dennoch können sie in ein solches Verhältnis zum Willen treten, welches ich als das der entfernten Mittelbarkeit bezeichnen möchte. Um zu verstehen, was ich damit sagen will, muss an folgende Umstände erinnert werden.

Alle Veränderungen im Leibe, mithin alle Bewegungen, die ich selbst, als Subjekt des sinnlich-vernünftigen menschlichen Doppelwesens, ausübe, geschehen mittels der Nerven. Diese sind die Organe für die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Ein Teil derselben hat ein Centralorgan am Gehirn und Rückenmark; es sind die Cerebrospinalnerven. Die Mehrzahl entbehrt eines solchen. Als zerstreute Nervenknoten, Ganglien, finden sie sich im Körper vor. Ihr System ist das der sympathischen oder Interkostalnerven. Sie dienen der Ernährung und Vermehrung. Jene aber bedingen als sensitive Nerven die Empfindung und als motorische die willkürliche Bewegung. Es sind nämlich zwei Klassen von Cerebrospinalnerven vorhanden. Mittels der einen werden die Eindrücke auf den Leib vom peripherischen Organe, den Sinnenwerkzeugen (des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs oder Getastes) zum Centrum fortgepflanzt, während die anderen umgekehrt die vom Centrum ausgehenden Regungen bis zur Peripherie des Leibes fortführen. Insofern eine der inneren Wahrnehmung allein zugängliche Veränderung in der Seele als bewirkt durch den Einfluss des Leibes erscheint, sagen wir, der letztere werde von der Seele empfunden. Der seelische Vorgang selber ist dann eine äussere Empfindung. Insofern dagegen eine durch Mithülfe der äusseren Wahrnehmung allein zugängliche Veränderung am Leibe als bewirkt durch den Einfluss der Seele angesehen wird, sagen wir, der Leib werde

von der Seele bewegt. Die leibliche Veränderung ist alsdann eine willkürliche Bewegung. — Empfindungs- und Bewegungsnerv sind völlig isoliert. Sie stehen nach dem Physiologen Hyrtl nur durch das gemeinschaftliche Centralorgan in Verbindung. Alles, was von dem ersteren auf den letzteren sich übertragen soll, kann nur durch das Centralorgan (Gehirn oder Rückenmark) übergeleitet werden. Die peripherischen Empfindungs- und Bewegungsnerven verkehren mit einander, so nahe sie sich gelegen sein mögen, nur durch das Centralorgan.

Alle drei bilden zusammen eine Kette, deren Mitte für die Kopfnerven das Gehirn, für die des übrigen Körpers das Rückenmark ist in dem Falle, wo die Seele keinen Einfluss auf die erfolgende Bewegung ausübt, oder deren Mittelpunkt die Seele selber in jenem anderen Falle sein muss, in welchem sie solchen Einfluss wirklich hat.

Geschieht dies letztere, dann pflanzt sich der Anstoss von aussen durch den Empfindungsnerv in das Gehirn oder Rückenmark, dann von diesen ins Bewusstsein fort, in welchem nunmehr eine äussere Empfindung entsteht, die entweder direkt oder indirekt einen Bewegungstrieb veranlasst, der von der Seele wiederum ins Centralorgan, von diesem endlich in den zu bewegenden Leibesteil übergeleitet wird.

Wenn aber nur das erstere eintritt, so springt der Reiz scheinbar von selbst, d. h. aber nur so, dass er nicht bis in das Individualbewusstsein des Ichs gelangt, im Centralorgan auf den Bewegungsnerven über und erzeugt eine unwillkürliche Bewegung. Nicht diese, sondern nur jene empfundene Bewegung wird bis in das zu einer bestimmten Zeit gegenwärtige Individualbewusstsein des Ichs fortgeleitet; die letztere hingegen bleibt unter der Schwelle desselben. Nur jene ist psychisch, diese die sogenannte Reflexbewegung.

Die Reflexbewegungen haben hiernach mit den Ganglienbewegungen das Doppelte gemein: 1) dass sie nicht in das empirische Individualbewusstsein einzugehen brauchen, 2) dass sie trotzdem von dem Ich, als dem gemeinsamen Subjekte des leiblichen und seelischen Gesamtorganismus, als unwillkürliche Bewegungen vollzogen werden. Niemals hat das Subjekt ein Individualbewusstsein davon nötig, nur selten erlangt es Klarheit und Bestimmtheit über die Vorgänge, auf denen im Einzelnen das Atmen, Ernähren (Essen und Trinken) oder gar Schlafen beruht —, fast niemals wenigstens in den Augenblicken, welche durch diese Funktionen ausgefüllt werden.

Trotzdem ist doch das Ich, als geistige Substanz, bis zu einem gewissen Grade selbst Urheber auch dieser Vorgänge. Haben wir doch bereits bei Beobachtung des Triebes gesehen, dass durch ihn das Ich auch jener Funktionen sich derart bemächtigt, dass sie nicht blos wie instinktive und darum wie blosse organische Naturbewegungen sich äussern. Nicht die einzelnen Veränderungen, in denen die Ganglien und Reflexbewegungen wirksam sind, aber doch der Gebrauch der Organe, durch welche das Ich dem Leibe den Stoff, den jene umgestalten oder aufnehmen, zuführt, ist in die Gewalt des seine Triebe befriedigenden Subjekts gegeben. Freilich geschieht das von Hause aus ohne Spur eines Individualbewusstseins, aber doch eben nicht blos instinktiv: Beweis genug dafür, dass das Ich als ursprünglich geistige Potenz auch mit diesen Bewegungen zusammenhängt und über sie eine Gewalt hat, ohne welche sie nicht stattfinden würden. Das Verhalten bei jenem Gebrauche macht zwar andere als die genannten, nämlich willkürliche Bewegungen, die sogar mit der Zeit ins empirische Ichbewusstsein treten, notwendig. Hieraus folgt, dass soweit, als es dem Ich möglich ist, seine Triebbefriedigung zu regeln und zu lenken und dadurch das Eintreten des Gebrauchs derjenigen Sinneswerkzeuge zu bestimmen, ohne welche die unwillkürlichen Leibesbewegungen nicht wirken können, auch die letzteren vom Begehren und zuhöchst vom sittlichen Willen abhängig sein können. Die unwillkürlichen Bewegungen haben mithin lediglich in diesem Sinne, d. h. in entfernter Mittelbarkeit sittliche Bedeutung. Dieses Verhältnis genügt aber, um die Vorherrschaft des seelischen und geistigen Ichs sogar über die unwillkürlichen Bewegungen so weit sicher zu stellen, dass sie bei im übrigen normalen physischen und psychischen Zuständen so wenig imstande sind, die Selbständigkeit des Begehrens zu stören, dass sie vielmehr gegebenen Falls sich in ihren Dienst zu stellen bereit sind. —

Die zweite Gattung oder Hauptart der Bewegungen sind die willkürlichen. Sie alle setzen empirisches Ichbewusstsein und darum auch Bewusstsein der Aussenwelt, aber noch nicht Selbstbewusstsein voraus. Jene beiden, obzwar das Ichbewusstsein nicht in klarer und bestimmter Weise, besitzen schon die Tiere. Auch bei diesen finden wir daher willkürliche und doch nicht selbstbewusste Bewegungen. Solche sind bedingt durch das Entstehen einer äusseren Empfindung. Sie ruhen darum der Hauptsache nach auf psychischer Basis, und der Mensch, dessen Ichbewusstsein zur Klarheit und Deutlichkeit entwickelt zu werden

vermag, kann sie daher wesentlich in der Gewalt haben, dennoch nicht immer und ohne Weiteres. Die willkürlichen, aber nicht selbstbewussten Bewegungen sind als solche auch noch sittlich indifferent; sie können aber bereits mittelbar sittlich werden, sobald ein selbstbewusstes Handeln zur Ergreifung von Mitteln führt, deren Anwendung selber solche willkürliche und doch nicht selbstbewusste Vorgänge erheischt. Man denke etwa an das Notenlesen eines Virtuosen oder an das Schreiben eines Schriftstellers. Denn das Selbstbewusstsein hat hier im ersten Falle mit dem den Intentionen des Komponisten anzupassenden und in der Ausführung glanzvoll zu bewirkenden Vortrage genug zu thun, um das Verfolgen der einzelnen Noten- und Liniensysteme selber sich vorzustellen. Ebensowenig vermag der mit seinen Ideen und ihrer stilistischen Wiedergabe beschäftigte Schriftsteller auch noch die Gestaltung der Buchstaben ins Selbstbewusstsein zu heben. Man könnte die so beschaffenen, des Selbstbewusstseins baaren, willkürlichen Bewegungen auch spontan willkürliche nennen.

Wesentlich verschieden von diesen sind die mit Selbstbewusstsein verbundenen willkürlichen Bewegungen, die wir als Handlungen bezeichnen. Ihre Bedingung ist einmal die Möglichkeit, dass das empirische Ichbewusstsein zur Klarheit und Deutlichkeit und weiter zum Selbstbewusstsein gelangt. Dazu müssen die Reize der Aussenwelt nicht blos als Empfindungen, sondern als Wahrnehmungen in der Seele fortwirken und muss diese letztere überdies über ihr Ichbewusstsein eine Vorstellung haben, durch welche sie dasselbe von jedem anderen Bewusstseinsinhalt nicht blos genau unterscheidet, sondern auch ihre eigenen Merkmale sorgfältig erkennt. Ja, erst wenn ihr diese sämtlich bekannt sind, wird das Ichbewusstsein so bestimmt sein, dass das Subjekt ein Bewusstsein des **Vorstellens selbst** besitzt, nicht nur eins des Vorgestellten. Erst aus diesem Bewusstsein gehen willkürliche und zugleich mit Selbstbewusstsein vollzogene Bewegungen hervor, d. h. Handlungen. Eine Handlung ist hiernach eine willkürliche Bewegung, die zwar mit vollkommenem Bewusstsein meiner selbst und auch der Dinge geschehen muss, die jedoch ohne förmliche Überlegung stattfinden kann. Daher ist auch keine Handlung mehr moralisch gleichgültig und indifferent, ob sie gleich noch nicht positiv sittlich oder unsittlich zu sein braucht.

Daraus folgt, dass auch die Handlungen in diesem engeren Sinne, nach welchem sie mit Selbstbewusstsein, aber ohne förm-

liche Überlegung stattfindende, willkürliche Bewegungen sind, noch keineswegs schon Thaten sind. Das Wesen der letzteren erhellt erst jetzt, indem wir sie von den Handlungen in engerer Bedeutung unterscheiden und für diejenigen willkürlichen Bewegungen erklären, welche aus förmlicher Überlegung hervorgehen oder aus einem präsenten Selbstbewusstsein über den Wert der dem Ich in fester Rangordnung vorschwebenden Maximen für das Begehren von Erfahrungsobjekten. — Die Thaten sind deshalb die Bewegungen, durch welche der Wille, der ja allein solches Bewusstsein besitzt, seiner spezifischen Eigenart nach in die Erscheinung tritt. Ihre Beziehung zum sittlichen Willen ist eine ganz unmittelbare, da sie noch weniger als die Handlungen sittlich indifferent sein können und auch kein positives sittliches Wollen ohne diese besondere Form der willkürlichen Bewegung sich offenbaren kann. Andrerseits sind freilich nicht alle Thaten schon sittliche Willensakte, sondern oft nur Folgen charaktervoller Entschlüsse.

Die Frage, die wir zuletzt aufgeworfen, erheischt somit diese Antwort: Bewegungen können unmittelbar als Ausfluss einer That nur alsdann gelten, wenn sie Ergebnis einer willkürlichen und noch dazu mindestens mit förmlicher Überlegung vollzogenen Handlung sind; mittelbar können auch alle übrigen willkürlichen Bewegungen als Folgen einer That erscheinen, insofern sie vom Ich zu den Zwecken der letzteren als Mittel verwendet werden, und darum ist es sogar möglich, unwillkürliche Bewegungen in entfernter Mittelbarkeit als Wirkungen einer That zu betrachten, inwiefern das als Trieb begehrende Ich den Gebrauch der Sinneswerkzeuge für bestimmte, an sich von ihm unabhängige Funktionen nach seinen sonstigen Zwecken und nach eigener Ökonomie der zeitlichen Benutzung zu leiten und zu regeln gelernt hat, oder auch den Trieb sich dienstbar zu machen weiss.

In der Vollziehung des sittlichen Willens durch eine That erscheint daher das Ich als Herr auch aller äusseren Bedingungen, auf deren Mitwirkungen ein solches Bewusstsein für seine Zwecke und seinem Wesen nach angewiesen ist; in der Gestalt des Triebes ist es die entscheidende Ursache für die den Handlungen dienenden Bewegungen.

2. Die inneren Bedingungen des sittlichen Thuns: Zweck, Absicht, Motiv, Vorsatz, Plan, Mittel.

Wir wenden uns nunmehr den inneren Erfahrungen zu, auf welchen das sittliche Wollen beruht. Wir haben von denselben

bereits diejenigen kennen gelernt, durch welche das Begehren sein spezifisches Wesen, Bethätigung eines Wertbewusstseins zu sein steigert. An diese ist nur noch einmal zu erinnern. Der Akt des Begehrens beim sittlichen Wollen erschien uns ihnen zufolge eben als charaktervolles Wollen, als ein solches, in welchem das Ich zum Selbstbewusstsein über sein Verhalten als ein wollendes gelangt ist und eine auf Rangordnung der Maximen gegründete Wertschätzung vollzieht.

Allein Charakterfestigkeit, Wertschätzung auf Grund einer festen Rangordnung von Maximen und ein reich bestimmtes Selbstbewusstsein über die spezifische Natur dieser Hauptstufe des Begehrens sind zwar höchst wichtige, aber noch nicht erschöpfende innere Erfahrungen. Denn auch der Umstand, dass dieser Inhalt des Seelenlebens beim Wollen in die Erscheinung tritt, wirkt auf dieses zurück und gibt einigen in der hier vorliegenden spezifischen Art des Wertbewusstseins noch nicht betonten Bestandteilen jedweder selbstbewussten Erfahrung in Bezug auf dasselbe noch eine eigentümliche Färbung.

Jedwede innere Erfahrung hat nämlich, wie auch alle äusseren, eine Ursache; genauer genommen, ist sie sogar Folge eines Komplexes von Ursachen. Wir wissen jedoch aus früheren Darlegungen, dass die inneren einer doppelten Kausalität unterliegen können, der des Mechanismus und der des Zweckes. Welcher Art ist nun die Willenskausalität? Dabei müssen wir bedenken, dass der vollzogene Wille eine That ist. Welcher Art sind also erstlich die Ursachen von Thaten, sodann die von sittlichen Thaten? Jede That ist eine Handlung. Als solche wiederum war sie eine Art willkürlicher Bewegung. Diese letzteren ruhen sämmtlich auf psychischer Basis. Sie setzen eine äussere Empfindung voraus. Da jedoch diese Art der Empfindung von Reizen der Aussenwelt veranlasst ist, so braucht ihre Entstehung und Abfolge noch nicht selbstbewusst zu geschehen; sie kann rein mechanisch, wenigstens psycho-mechanisch sich vollziehen. Handlungen jedoch sind selbstbewusste willkürliche Bewegungen. Ihre Ursachen liegen ganz in mir, in meinem seiner selbst sich bewussten Ich. Jede Handlung, wie überhaupt jedes Ereignis in der Welt, hat seine Ursache. Während nun aber bei bewusstlosen und sogar bei vielen anderen willkürlichen Bewegungen die eigentliche Ursache ganz ausserhalb meines Selbstbewusstseins liegt, ist das bei den Handlungen gerade umgekehrt. Sie entspringen wesentlich im Ich. Zwar kann die Ursache ein äusseres Objekt zu sein

scheinen, allein dies wirkt hier doch erst, insofern es von mir empfunden, von mir vorgestellt wird oder doch mein Gefühl berührt und ein deutliches Bedürfnis geweckt hat. Mithin ist vielmehr dieses Innere, nicht jenes Äussere die unmittelbare Ursache, welche eine Handlung bewirkt. Eile ich z. B. dem zureisenden Freund, der aus dem Wagen steigt, entgegen, so ist nicht dieses Aussteigen, sondern mein Verlangen ihn zu begrüssen, die unmittelbare Ursache meines Verhaltens. Eine solche in unserem Selbstbewusstsein enthaltene Ursache heisst ein Motiv, d. j. ein Beweggrund oder Grund schlechthin im Unterschiede von der Ursache oder der Veranlassung. Wie jede Bewegung als solche nur veranlasst zu sein braucht, aber dies auch stets sein muss, so hat jede Handlung überdies noch ein Motiv oder sie ist vielmehr, wenn überhaupt durch eines von beiden durch dieses, aber nicht durch jene, als durch die entscheidende Ursache bestimmt, d. h. motiviert, freilich aber nur alsdann, wenn das begehrende Ich sich seiner bemächtigt.

Wenn Thaten Handlungen und als solche Bewegungen sind, so müssen sie ihrer äusseren Erscheinung nach zunächst veranlasst, ihrer inneren Natur nach noch dazu motiviert sein. Sind aber die Motive schon die eigentlich entscheidenden Ursachen für dieselben? Durchaus nicht.

Eine That ist ja eine ganz besondere Handlung, eine solche nämlich, die aus förmlicher Überlegung oder einem diese letztere mehr als aufwiegenden präsenten Selbstbewusstsein bei der Wahl der Entschlüsse hervorgeht. Eine solche im Begehren vor sich gehende Überlegung richtet sich aber auf die Zwecke und die für sie geeigneten Mittel. Ist doch alles Begehren, wie ausführlich dargethan, zweckmässig bestimmt. Hier jedoch wird die Vorstellung desselben zum klaren Selbstbewusstsein erhoben. Dieses legt die einzelnen Momente des Begehrens auseinander und hat sie als Besitz des Individualbewusstseins im Gedächtnis des Ichs festgehalten und gegenwärtig. Was die Überlegung beim Begehren vor allem ins Auge fassen muss, ist natürlich die Erreichung des begehrten Objekts oder der Erfolg. Die Vorstellung des Erfolges der That, insofern sie Ursache der letzteren wird, ist der selbstbewusste Zweck oder die Absicht.

Jeder Handlung überhaupt geht ein Motiv, jeder That in Sonderheit ein Zweck voran. Doch darf man schon deshalb etwa glauben, dass ein Zweck als Motiv eine ausreichende Ursache sei? Dies wäre ein grober Irrtum. Es reicht ja nicht einmal das

Motiv dazu hin, eine Handlung zu bewirken, viel weniger der zum Motiv erhobene Zweck zur That. Oder tritt etwa jedes Motiv, das an sich zu einer bestimmten Handlung genügen würde, sofort in solcher hervor? Vielmehr ist das nur ausnahmsweise der Fall. Auf den ganzen beiden uns wohlbekannten Hauptstadien des Begehrens, des Wunsches und der Begierde sowie des Strebens und Trachtens, erfüllen nämlich die Seele mannigfache Motive, sogar Zwecke, und vollends gilt letzteres vom entschlossenen Begehren, und doch führen sie nicht unbedingt zur Handlung und That.

Für manchen bleibt das Verlangen nach einer Sommerreise, so sehr es sein Wertbewusstsein erfüllt, nur ein frommer Wunsch. Unabkömmlichkeit im Berufe oder ungünstige Lage des Geschäftes oder zeitweiliger Geldmangel gestatten es ihm nicht, jenem Motive ernstlich nachzugeben, während für stets gut Situierte Gewohnheit, Erkenntnis bereiter Mittel u. dgl. die Erfüllung solchen Wunsches durch jene Handlung zu etwas Selbstverständlichem machen. Ja, selbst dass ein Motiv vom Selbstbewusstsein ergriffen ist und als sein deutlich vorgestellter Zweck erscheint, genügt noch nicht zur That. Zwar ist diese schon mehr gesichert, sobald das Motiv zum Entschluss reift. Durch diesen gewinnt ja, wie wir früher beobachtet haben, eine Maxime eine solche Oberhand über die anderen, dass der Wille im Entschluss die vorher schwankende Wahl mit endgültiger Entscheidung beendigt. Andererseits zeigte es sich aber, dass doch nicht jeder Entschluss zur Ausführung gelangt. Selbst das entschlossene Begehren kann noch schwanken, obschon es meist zur Handlung führen wird; es kann aber auch aus guten Gründen die Ausführung einstweilen aufschieben.

Hiernach geben Motive schlechthin, ferner Zwecke als Motive und selbst solche Zwecke, die zum Entschluss ihrer Vollziehung gereift sind, noch keine ausreichende Bürgschaft für das Zustandekommen der Handlung. Es fehlt uns bisher also der eigentliche Herr jener Motive, der sie zu einer solchen gestaltet. Wodurch werden jene denn unabänderlich zu einer Handlung? Nur dadurch, dass das Begehren sich in unzertrennlicher und ausschliesslicher Weise ihrer bemächtigt. Ich kann ohne Überlegung, auch ohne Zweck, ja geradezu zwecklos — insofern kein selbstbewusstes Ziel mich leitet — handeln; alle diese Momente für sich allein machen mithin noch nicht die Handlung aus; sie können in der besonderen Gestalt des Bewusstseins, die durch sie begrifflich bezeichnet wird fehlen, und doch ist eine Handlung möglich. Das Begehren hingegen, lediglich als die

individuell und selbstbewusste Form des Wertbewusstseins, darf bei der Handlung nie fehlen und genügt andererseits auch dazu, wenn es zu irgend einem jener Motive in ernstliche Beziehung tritt, sodass es von ihm ganz erfüllt ist, das Ich als ein selbstbewusstes Agieren auf Anderes in Bewegung zu setzen. Soll ein solcher Erfolg aber ausserdem mindestens mit förmlicher Ueberlegung stattfinden, so muss das Begehren zum Wollen sich gesteigert haben. Erst der Wille erzeugt die That, er allein ist die entscheidende Ursache für diese in ihrem spezifischen Wesen, wie das Begehren für die Handlung.

Keine Bewegung, so können wir hiernach sagen, findet ohne Veranlassung statt, keine Handlung, ohne dass überdies ein Motiv hinzutritt und keine That, ohne dass letzteres noch dazu als ein Zweck und selbstbewusster Entschluss das Wertbewusstsein erfüllt; allein weder Motiv noch selbstbewusster Entschluss und Zweck bilden die entscheidende Ursache für die Handlung und die That, sondern allein das Begehren ist eine solche in Bezug auf jene, der Wille rücksichtlich dieser.

Indes genügt es uns ja hier nicht, blos die That schlechthin und ihre inneren Bedingungen, sondern die sittliche That und deren auf innerer Erfahrung beruhenden Gründe kennen zu lernen. Der entschlossene Wille sichert wohl die That, aber nicht die Fähigkeit des Menschen, eine solche in jedem für sie geeigneten Falle sofort zu vollziehen oder zur Zeit zu vertagen. Mancher ist in einer Hinsicht thatkräftig und rührig, in anderer schwankend und unentschieden. Besonders leicht geschieht es, dass da, wo die Ergreifung der Mittel, welche zur Ausführung des Zweckes erforderlich sind, eigentümliche Schwierigkeiten bereitet, sogar das sonst entschlossene Begehren noch nicht zur That führt. Die Hindernisse, auf welche hier der Entschluss leicht stösst, wollen alsdann reiflich erwogen sein und nicht minder die rechte Art, sie erfolgreich zu überwinden. Erst nach Feststellung des Zweckes der That und der Fassung des Entschlusses ihn zu verwirklichen, tritt diese Überlegung ein, indem das Ich sich fragt: wie erreiche ich jene am besten, d. h. insonderheit wie benutze ich den Kausalzusammenhang am geschicktesten, um solche Ursachen hervorzubringen, die den beabsichtigten Zweck zur Wirkung haben? Ja, nicht nur ein schwankendes Ich, sondern ein ganz entschiedenes kann auf Grund solcher Ueberlegung von augenblicklicher Ausführung der That abstehen.

Solche Erwägung der Mittel bestimmt den Plan der Handlung und ein ihm gemäss vollzogener Entschluss ist recht eigent-

lich Sache des absichtlichen Verhaltens, es sind aber die zwischen der selbstbewussten Vorstellung des Zweckes und zwischen der Erreichung des letzteren als natürliche Bedingungen in der Mitte liegenden Ursachen, welche speziell „Mittel" genannt werden.

Wenn die Erwägung derselben nicht blos den schwankenden und sonst oft unentschlossenen Menschen stutzig machen, sondern auch die stets entschiedene und feste Sinnesart vorläufig zum Verzichte auf die Ausführung des Entschlusses bestimmen kann, so wird schon dadurch ein Tribunal gefordert, welches diese Entscheidung fällt. Dies aber ist der Charakter. Er hat es ebensosehr in der Gewalt, den Entschluss auch nach der Erwägung der Mittel auszuführen, wie das Wollen bis zum geeigneten Zeitpunkte davon zurückzuhalten. Ja es ist das deutlichste Kennzeichen jener uns schon bekannten Konsequenz des Willens, dass dieser trotz der Schwierigkeiten der Mittel an der Ausführung des Entschlusses festhält und sogar durch die Notwendigkeit, auf seine Realisierung im Augenblicke verzichten zu müssen, sich in seinem Vorhaben nicht beirren lässt, sondern es zur rechten Zeit doch vollbringt. Nur ein übermächtiger Wille oder die Gewalt der Natur können dies verhindern, sonst aber bewährt sich auch beim Menschen der konsequente Wille eben als der Charakter, dessen Wesen es ist, so entschlossen zu sein, dass „aufgeschoben" für ihn in Wahrheit nicht „aufgehoben" bedeutet. Ein solcher suspendirter Entschluss, der also in dem Bewusstsein gefasst ist, dass es mir frei steht, zur Zeit mich noch anders zu besinnen, ist ein Vorsatz.

Wir können nunmehr die entscheidenden Ursachen übersehen für alle zugleich äusseren Veränderungen, die für das sittliche Bewusstsein in Betracht kommen; es sind dies folgende: der **Trieb** für die Bewegungen, das **Begehren** für die Handlungen, der **Wille** für die Thaten, der **Charakter** für das **konsequente** Thun und Lassen. Die entscheidende Ursache für Erscheinungen und Wirkungen von spezifischer Art können ja immer nur in Substanzen oder Kräften liegen, welche für das Gebiet derselben maassgebend sind. Nicht das Wechselnde und Veränderliche, sondern das Bleibende im Dasein wie im Werden vermag derartiges zu leisten. Die spezifische Art von Bewegungen, welche von dem Ich ausgehen, mögen sonst so mannigfaltig sein, wie sie wollen, so bleibt ihnen gemeinsam der Umstand, einer Bethätigung des Ichs als eines Wertbewusstseins zu dienen. Nicht das Ich selber, das sich auch noch anders bethätigen kann, sondern das Ich in dieser näheren Bestimmung liegt ihnen schon darum

als etwas Substanzielles zu Grunde: das Wertbewusstsein als Vermögen des Begehrens. Weil nun aber letzteres in seinem Verhältnis zu den Wirkungen seiner Bethätigung wechselt, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade, da es in verschiedener Hinsicht wiederum konstant gegenüber einer begrenzten Reihe von Veränderungen sich zeigt, so offenbart es sich zugleich in mannigfachen Kräften: im Triebe, im Begehren (im engeren Verstande) im Wollen.

3. Der Charakter im Besonderen.

Etwas anders jedoch verhält es sich mit dem Charakter. In diesem hat nach reichem Verlaufe der Erfahrung alles in ihr erworbene Kapital des Begehrens zu einer der ursprünglichen Fähigkeit des Ichs für die naturgemässe Entfaltung desselben entsprechenden Substanz sich verdichtet. Im Charakter gewinnt der Wille einen neuen **substanziellen** Gehalt und befestigt in ihm sein ursprüngliches Wesen auf dem empirischen Boden in selbstbewusster Gestalt. Nicht nur Kräfte, sondern auch Substanzen können innerhalb des Seelenlebens im Laufe der Erfahrung zwar nicht entstehen, sondern entwickelt werden, freilich also nur so, dass sie an einen ursprünglich substanziellen Inhalt sich anlehnen, ihn näher bestimmen und für gewisse Zwecke ersetzen. Der Charakter steht daher, sobald er einmal hervorgetreten ist, unerschütterlich fest. Er ist der bleibende Grund und Boden, auf dem alles selbstbewusste Begehren fortan vor sich geht und aus dem alle Wirksamkeit des Ichs entspringt, die überhaupt diese Gestalt der Bethätigung anzunehmen geeignet ist. Nicht blos Triebe und Wünsche, auch noch die selbstbewussten Entschlüsse nehmen bei den verschiedensten Menschen die verschiedenste Gestalt an, und sogar die konsequente Befolgung der Entschlüsse ist davon nicht ausgeschlossen, obschon alle uns übersehbaren äusseren und inneren Bedingungen bei ihnen dieselben sind. Wir sehen uns dadurch genötigt, ausser Substanzen und Kräften, auf denen die gemeinsamen Züge beruhen, die als eigentümliche Arten und Stadien des Begehrens bei jedem Menschen hervortreten, auch noch einen ursprünglichen Grund dafür anzunehmen, dass auf allen jenen Stufen und in allen jenen Formen für das einzelne Ich diese Bethätigung eine besondere Gestalt gewinnt. Es ist demnach zu konstatieren, dass jedem einzelnen Menschen sowohl in jedem einzelnen Falle, als auch während seiner ganzen Lebensdauer etwas Eigentümliches beiwohnt, wodurch es geschieht,

dass sein Wertbewusstsein sich auf ganz besondere Weise bethätigt und sein Wollen und Handeln eine eigentümlich beständige Richtung anzunehmen bereit ist. Es muss jeder eine Individualität im Begehren besitzen, deren Behauptung ihm auch auf dem Standpunkte selbstbewussten Wollens, wo er den empirischen und einzelnen Eindrücken gegenüber sonst die Bedeutung eines grundsätzlichen Prinzips geltend macht, immer noch wertvoll ist und welchem zu Liebe auch seine Maximen zuhöchst sich in anderer Art systematisch ordnen als bei den übrigen Menschen. Teils vermögen physische und psychische Naturanlagen, wie Temperament und Bedürfnisse, teils Erziehung, Lebenserfahrung und Grundsätze dasselbe mit zu bedingen und mehr oder minder bedeutend zu modifizieren, aber sie rufen es nicht hervor und ändern es nicht in seinem Grundwesen. Solange unser Individualbewusstsein, das die Reife entschlossenen Willens schon oftmals bewährt hat und längst besitzt, in diesem Stadium des Begehrungsvermögens wach und rege ist, erfüllen es unablässig die verschiedenartigsten Motive, Zwecke, Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, die zu Willensakten und Thaten auffordern, ohne solche wirklich jemals oder doch im Augenblicke zur Folge zu haben. Wo sie sich aber in Thaten umsetzen, sind es nicht dieselben Motive, Absichten u. s. w., welche dieses Ziel erreichen. Der Erfolg derselben Motive ist bei den Verschiedenen ein verschiedener. Es bleibt für den einen ein frommer Wunsch, was für den andern zum Vorsatz oder Entschluss, bei noch anderen sogleich zur That wird.

Dasjenige ursprüngliche Etwas, was solcher eigentümlichen Willensart des Individuums von Haus aus zu Grunde liegt und woraus wir uns nach Abzug der äusseren Umstände und abgesehen von allen einwirkenden Motiven gerade diese Handlung als konsequente That dieses Menschen zu erklären suchen, nennen wir seinen Charakter. Durch diesen ist alles ursprüngliche Wesen, sofern es einer rein empirischen Bestimmung fähig ist, zum beständigen Kerne eines zur Wirksamkeit als Begehren in fester Willensrichtung bereiten Individualbewusstseins geworden. Das mittels der Erfahrung entwickelte Selbstbewusstsein des Willens hat im Charakter gleichsam seine ursprüngliche Eigenart als individuellen Besitz sich selber erworben und gesichert.

Der Charakter ist somit der ursprüngliche Grund der in selbstbewusster Konsequenz sich bekundenden empirischen Willensart des einzelnen Menschen als eines solchen.

Auch dieser Charakter ist aber noch keineswegs sittlich. Wie jedoch alle bisher angeführten Bestandteile des Willens Bedingungen des sittlichen Thuns werden können, so ist der Charakter die wichtigste unter denselben. Um Sittlichkeit zu erzielen, müssen wir vor allen Dingen auf den Charakter einwirken. Denn gerade er ist diejenige bildsame ursprüngliche Anlage des Begehrens, welche in die entwickeltste Gestalt des Individualbewusstseins dauernd einzugehen und diesem selbstbewusste Festigkeit zu verleihen vermag. Zur Sittlichkeit gehört jedoch noch mehr. Sie beruht auf der Persönlichkeit. Denn diese wird sich erweisen als der ursprüngliche Grund der im sittlichen Selbstbewusstsein sich bekundenden universell bedeutsamen Willensart eines jeden guten Menschen.

4. Die inneren Bedingungen der spezifisch sittlichen That als einer solchen.

Es erübrigt nunmehr, des weiteren auch die gesamten inneren Ursachen von sittlichen Thaten kennen zu lernen. Nicht blos Trieb, Wille und Charakter enthalten viele uns jetzt klar gewordene Erfahrungsmomente, welche bei ihrer lediglich unter dem Gesichtspunkte der Steigerung des Wertbewusstseins in seiner spezifischen Differenz vorgenommenen Beleuchtung noch nicht zum Vorschein gekommen waren; auch von dem sittlichen Wollen gilt dasselbe.

Diese Erfahrungsmomente sind die Thatsache des unbedingten Vorziehens und Verwerfens einer Handlung oder That, sodann die Stimme des Gewissens, ferner das Pflichtbewusstsein, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, das der guten und bösen Gesinnung, der Reue und der Zurechnungsfähigkeit.

a. Das Vorziehen und Verwerfen der Handlung nach dem Maassstabe der unbedingten Wertschätzung.

Wir haben das erste Moment schon wiederholt betont und an einer Stelle ausführlich dargestellt. Es soll hier nur daran erinnert werden, dass es uns zunächst, wie es auch bisher hauptsächlich der Fall war, darum zu thun ist, dasselbe rein in seiner empirischen Erscheinung voll und ganz aufzufassen. Wir haben zwar schon darauf hingewiesen, dass diese empirische Erscheinung eine derartige Steigerung des Wertbewusstseins darstellt, dass die Erklärung derselben in keiner Erfahrung enthalten sein kann. Erfordert sie doch eine Wertschätzung, die in Bezug auf Form und Inhalt des Willens den Maassstab des unbedingt Gültigen anlegt.

Allein nicht mit dieser Wertschätzung und ihren Objekten — einer Thatsache apriorischer Selbstbesinnung, die sich uns zwar wiederholt von selbst aufdrängte, — haben wir es hier unmittelbar zu thun. Dieselbe könnte ja in einer Würdigung von absoluten sittlichen Idealen bestehen, die noch lange nicht zur erfahrungsgemässen Realisierung gelangt. Uns aber geht gerade der Umstand an, dass eine solche stattgefunden hat, dass **Thaten und Handlungen vollzogen** sind und stets in Menge vollzogen werden, für deren Würdigung jedenfalls kein empirischer Maassstab ausreicht und an die sich keine andere als die bezeichnete Wertschätzung scheint anknüpfen zu können, obwohl wir aus dieser Notwendigkeit vorläufig keine Schlüsse ziehen wollen.

Darum wollen wir uns nur folgender, schon angedeuteter Merkmale erinnern, welche alle die Gegensätze zusammenfassen, durch die unserer früheren Darstellung zufolge das sittliche Wollen sich von den vorangehenden Stadien des Begehrens unterscheidet! Es sind diese: Der sittliche Wille sieht erstlich den Wert der Handlung und That, auch wenn er sie vom rein empirischen Standpunkte betrachtet, nur in diesen selber und in sich, als ihrer entscheidenden Ursache, oder in der Gesinnung; er erscheint ferner als eine Selbstüberwindung, welche alle empirischen Interessen des eigenen Ichs oder auch eines anderen Individuums preiszugeben bereit ist; er kann endlich zuweilen verstossen gegen alles, was sonst Klugheit und Konsequenz erfordern, ohne dass wir in dem besonderen Falle an der Einsicht und Charakterfestigkeit des so handelnden Subjekts irre zu werden brauchen. Diese Merkmale, die wir seither nur im Gegensatze zum Verhalten auf anderen Stufen des Begehrens charakterisiert haben, bedürfen daher für sich und positiv noch einer näheren Bestimmung.

Es ist nämlich zuvörderst ganz gleichgültig, ob die Wirksamkeit eines derartigen Willens bei im Übrigen bedeutenden oder unbedeutenden Verhältnissen sich zeigt. Das Wohlthun kann in überaus kleinen Gaben sich äussern; dadurch wird unter Umständen der Wert der Handlung nicht geringer. Auch hierin liegt meistens eine Bestätigung dafür, dass die durch besondere Erfahrungen sich darbietenden Gesichtspunkte für das sittliche Verhalten, wenn sie für sich allein in Anschlag gebracht werden, gleichgültig sind und erst durch Beziehung auf das, was sonst die Handlung zur sittlichen erhebt, auch selber in dieser Hinsicht wertvoll werden. Ein Tagelöhner, der selbst mit Mühe und Not

sich durchhilft, aber doch nicht ansteht, einem arbeitsunfähigen Krüppel mit dem letzten Heller beizuspringen, den er selber für seine eigene Existenz sogar im Augenblicke kaum entbehren kann, erregt meinen aufrichtigen Beifall, zumal wenn er nicht weiss, dass er beobachtet wird. Einem Anderen etwas Schmerzliches oder Ärgerliches zuzufügen, mag auch der Schaden davon gering sein und mag andererseits überdies für den Thäter, sei derselbe ich oder ein anderer, auch kein Vorteil dabei sein, hält man stets für etwas durchaus Verwerfliches. Sollte aber noch dazu der Thäter einen Nutzen von seinem derartigen Beginnen gehabt haben, so wird die Entrüstung graduell nur um so viel grösser sein; qualitativ ist sie dieselbe.

Hiernach steht vor allem die dem Wesen der sittlichen Urteile und der That eigentümliche Gleichgültigkeit gegen den individuellen Vorteil oder Nutzen ausser Frage. Dieselben haben ihren Wert nicht in etwas anderem, sondern in sich. Dann muss es aber auch Handlungen und Thaten geben, die nicht, wie die angeführten, nur unter gewissen Umständen als etwas an sich selber Wertvolles oder zu Verabscheuendes erscheinen, sondern die stets von solcher Art sind. Es gibt aber derartige Thaten auch in Wirklichkeit. Wohlthun an unrechter Stelle kann ein Fehler, Zufügen eines Schmerzes behufs der Heilung ein Gebot sein. Ein Raubmord erregt aber ausnahmslos Entrüstung, die Rettung aus der Gefahr des Verbrennens oder Ertrinkens ist stets löblich, die Verspottung aufrichtiger Frömmigkeit, in welcher Gestalt des Gottesdienstes letztere auch auftreten mag, gilt immer für schändlich. Ist es auch hier blos die „Souveränetät des Einzelgewissens", welche urteilt und entscheidet, wie es nach Binding der Fall sein müsste? Doch wahrlich nicht.

Mithin gibt es eine von allem speziellen Interesse des Einzelnen und der Gesamtheit dieser als solcher, sowie von allem Vergleiche mit etwas anderem unabhängige Wertschätzung des menschlichen Thuns und des ihm zu Grunde liegenden Willens. Welcher Art die Fälle sonst sind, in denen dieselbe sich kund thut, das ist hier vorläufig gleichgültig. Uns genügt die Thatsache, dass solche Wertschätzung vorhanden ist. Aus derselben folgt zugleich, dass es nicht an sich wertlose und gleichgültige Handlungen und Thaten giebt; jede Handlung, als ein aus dem Wertbewusstsein mit Selbstbewusstsein hervorgegangener Willensakt, hat ja ohne weiteres irgend einen Wert. Nicht alle Handlungen werden jedoch von dem eigenen Subjekte oder auch von fremden Subjekten als solche gewürdigt, deren eigentlicher Wert nur in ihnen selbst liegt

und etwas ist, das einem von jedem empirischen Interesse jedes Einzelnen unabhängigen Maassstabe entspricht. Nur diejenigen, von welchen dies gilt, sind unmittelbar sittliche Thaten. Dass ich jemand den Rock anziehen helfe, kann sittlich gleichgültig sein; es ist meist eine so geringe Gefälligkeit, deren höfliche Erfüllung oder unartige Versäumung weder ernstlichen Beifall noch Missfallen zu erregen vermögen. Diese Höflichkeit aber einem unbehülflichen Greise oder gar Kranken, etwa gar trotz seiner Bitte zu versagen, muss sogar sittlichen Unwillen hervorrufen, auch wenn sonst jemand vorhanden war, der dem Bittenden selbst persönlich näher steht und auch nahe genug zur Hand war, um denselben Dienst zeitig und zweckgemäss zu erfüllen. Es kann also jede Handlung unter gewissen Umständen und von gewissem Standpunkte aus betrachtet auch sittlich werden. Wodurch wird sie es aber dann? Das letzte Beispiel zeigt dies ja recht deutlich, da unser Urteil über dasselbe lediglich auf die Gesinnung geht. Sie wird es also dadurch, dass sie unsere Wertschätzung über diesen rein in ihr selber liegenden Maassstab herausfordert. Von selbst jedoch legen wir letzteren nur bei den eigentlich sittlichen Thaten an. Das jenen Thaten, die den Maassstab ihrer Wertschätzung nur in sich selber tragen, zu Grunde liegende praktische Bewusstsein nennen wir Gesinnung. Während das Nützliche oder Schädliche nur deshalb gelobt oder getadelt wird, weil es irgend einem besonderen empirischen Zwecke entspricht oder widerspricht, wird die sittliche Handlung nur gewürdigt nach dem Werte, den ihr Gegenstand als ein völlig im Willen selber enthaltenes Objekt, als Objekt der Gesinnung und der Güte des letzteren hat.

Man könnte aber vielleicht einwenden, dass dieser Wert zwar von allem übrigen empirischen Interesse unabhängig sein möchte, dass er jedoch niemals von der Beziehung auf das Subjekt sich loslösen lasse. Gerade diesem Bedenken gegenüber ist der Umstand zu betonen, dass die sittliche That nicht nur ihren Wert in sich selbst hat, sondern auch als ein Akt der Selbstüberwindung oder doch als die zweifellose Fähigkeit zu einem solchen gewürdigt wird. Es liessen sich ja wohl Vorkehrungen denken, die bei diesem oder jenem die persönliche Sicherstellung wenigstens vor Raubmord bewirken und die dennoch die so Geschützten nicht davon abhalten würden, das letztere Verbrechen stets zu verabscheuen. Und sollte der, welcher ohne Besinnen, d. h. ohne Zögern, um einen anderen mit eigener Gefahr des Lebens vom Ertrinken zu retten, sich ins Wasser stürzt, dies auch nur thun, damit ein anderer

in ähnlichem Falle ihm dasselbe leiste? Schwerlich würde selbst Binding so etwas behaupten wollen. Es ist in der That nicht wahr, dass allen sittlichen und als selbstlos gerühmten Handlungen irgendwie ein versteckter Egoismus zu Grunde liegen müsse. Auch Eitelkeit und Ruhmsucht sind bei vielen Thaten, die im Verborgenen Liebe und Hülfe erweisen, durchaus ausgeschlossen. Von denjenigen aber, die ein an Erfahrungsinhalt reicheres und mannigfaltiges Leben in schwierigen Berufsarten hinter sich haben, wird gewiss jeder sich in seinen liebsten Wünschen und Plänen zu Zeiten getäuscht gesehen haben und sich erinnern, dennoch zu dem Urteile gedrängt gewesen zu sein: die That, durch welche alle seine auf die besten Ziele gerichteten Bestrebungen durchkreuzt wurden, war dennoch gut.

Die Selbstüberwindung im Sinne der Bereitwilligkeit, alles zu opfern, woran dem Ich als einem empirischen Wesen und in den Augen anderer empirischer Wesen gelegen sein kann, ist darum zweifellos ein Merkmal der sittlichen That, sobald sie wirklich mit dem deutlichen Bewusstsein geschieht, einer Handlung, die ihren Wert in sich selber hat, zu dienen. Denn das Eifern gegen den Egoismus hat seine bedenkliche Kehrseite. Wo nicht im bezeichneten Sinne eine Entäusserung der eigenen zeitlichen Interessen gefordert wird, da ist die Förderung der letzteren ein Gebot, sofern sie nicht auf Unkosten anderer geschieht. Nur jener Egoismus, der für das eigene empirische Wohl auf Kosten anderer sorgt, ist in jedem Falle zu tadeln und sogar sittlich zu verwerfen, da er lieblos und herzlos ist.

Auch das dritte oben bezeichnete Merkmal des sittlichen Willens, dass er gegen das, was Klugheit und Konsequenz sonst erfordern würden, verstossen darf, ohne den Vorwurf eines Mangels der letzteren auf sich zu ziehen, gibt einen überaus zuverlässigen Anhalt, um die Erscheinungen desselben von anderen Thatsachen des Seelenlebens zu unterscheiden. Zwar ist dieses Merkmal nicht ein solches, das eine dem sittlichen Wollen stets beiwohnende Eigenschaft bezeichnet. Negativ ist es jedoch immer anwendbar. Für den Berufs-Soldaten verliert Tapferkeit gewiss nicht die Bedeutung einer Tugend, weil sie schon aus der Konsequenz seiner empirischen Interessen hervorgeht. Allein ich kann mich fragen, ob dieselbe auch da meinen unbedingten Beifall gewinnen würde, wo solche Konsequenz verletzt wurde, etwa bei dem Familienvater, von dessen Existenz das Wohl seiner Frau und Kinder abhängt und der den Feind, um ihn aufzuhalten, irre führt, obschon er weiss, dass

er selber das Opfer der von ihm bewirkten Täuschung wird und nur andere rettet? Wird doch auch hier die Bejahung nicht ausbleiben können.

Soviel über die Natur eines Willens, der etwas unbedingt vorzieht oder verwirft, als über die einer blos empirischen Thatsache. Diese ist Vollziehung eines sittlichen Willens, der den Wert der That in ihr selber oder der Gesinnung zuhöchst erblickt, der zur Selbstüberwindung befähigt und charakterfest erscheint trotz einer Inkonsequenz in der Befolgung von Maximen.

b. Die Stimme des Gewissens.

Das erste Merkmal dieser empirischen Erscheinung der sittlichen That weist uns zugleich auf das zweite Erfahrungsmoment des sittlichen Willens hin. Die Gesinnung nämlich, in welcher hier allein der eigentliche Wert liegen soll, führt uns auf den Boden des Selbstbewusstseins des sittlich handelnden Subjekts. Nicht jede Gesinnung ist ja schon an und für sich sittlich, wenn auch der unbedingte Wert einer so beschaffenen That nur in ihr selbst liegen kann. In welchem Falle ist also die Gesinnung sittlich? Wir antworten: Nur in dem, bei welchem die Gesinnung, als das der selbstbewussten Handlung voraufgehende praktische Bewusstsein, mit der Stimme des Gewissens übereinstimmt. Stehen wir doch allen jenen Thaten, die wir als unbedingt wertvoll oder verwerflich beurteilen, mit einer unmittelbaren und beständigen Teilnahme gegenüber. Sobald nur unser Selbstbewusstsein im Begehren erwacht ist, können wir solche Teilnahme den als sittlich oder unsittlich angesehenen Thaten gar nicht versagen. Sie berühren uns persönlich, auch wenn sie unser individuelles Ich als solches gar nichts angehen. Einem wissenschaftlichen Ergebnis gegenüber, mag es noch so bedeutend sein, kann ich gleichgültig sein, wenigstens zu Zeiten, sei es, dass Ermüdung durch eigene Forschung oder Mangel an Verständnis der Grund davon ist. Ähnlich kann es mir selbst den höchsten Genüssen der Kunst gegenüber ergehen. Einem Morde gegenüber darf ich nie gleichgültig sein, einer That edler Selbstüberwindung zolle ich stets Beifall und ein Versäumnis in dieser Richtung ruft stets Missbilligung hervor. Die sittliche Wertschätzung richtet sich also auf etwas, was sich in unmittelbare Beziehung zu meinem individuellen Ich setzt und in ihm ein eigentümliches Gefühl der Lust und Unlust, nicht physischer und sinnlicher, sondern rein psychischer und geistiger Art erregt und sogar ohne mein Zuthun sich geltend macht. Dieses Gefühl ist die Stimme

des Gewissens. Letzteres selber ist, wie früher dargethan, die praktische Vernunft-Anschauung des Seinsollenden; die Stimme letzterer aber ist das Medium, durch welches diese Anschauung sich an mein empirisches Ich wendet und in jedem einzelnen Falle es zu seinem Inhalte, zu seinen Geboten und Verboten in Beziehung setzt und zwar nicht blos, sofern derselbe von mir in Thaten zu realisieren ist, sondern auch durch Handlungen Anderer bewahrt oder verletzt wird.

Das Eigentümliche dieser Gewissensstimme besteht in vier Punkten. Erstens erscheint sie als ein Gefühl, das lediglich im Zusammenhange mit dem praktischen Selbstbewustsein steht; zweitens regt sie sich nur da, wo die Wertschätzung der aus letzterem hervorgehenden Thaten in erster Linie sich lediglich auf die Gesinnung richtet und nur in dieser und der That selber den Maassstab der Würdigung findet; drittens macht sie in solchem Falle das begehrende Subjekt nicht nur zum Beurteiler der eigenen sondern auch der fremden Handlungen; endlich viertens wendet sie sich an dasselbe vor jeder nach der Gesinnung zu würdigenden That in der Weise, dass sie zu der zu vollziehenden es unbedingt auffordert, von der zu unterlassenden ebenso entschieden abmahnt. Ja sogar nach vollbrachter That macht sie sich als ein Richter geltend, der belohnt und straft und dessen Beifall mir Zufriedenheit trotz äusseren Misserfolgs und selbst trotz der abweichenden Meinung aller anderen Menschen gewährt, während dessen Missbilligung ungeachtet aller Beistimmung der Welt und bei allen erlangten Vorteilen mich in lebhafte, nicht zu beschwichtigende Unruhe versetzt. An den Aussagen der Gewissensstimme, die in solcher Art geistig belohnt und straft, besitzen wir somit ein Kriterium, um auch empirisch, rein auf Grund der Selbstbeobachtung der eigenen inneren Erfahrung, ein Urteil fällen zu können, über das, was in sich wertlos oder wertvoll im menschlichen Thun und Lassen ist. Diese Gewissensstimme verkündet also etwas ganz anderes als die Maxime eines Einzelnen. Nicht die Wünsche eines Einzelgewissens, wie Binding und die empirirische Moral meinen, sondern die Normen absoluter Vernunft sind in ihr enthalten.

c. Das Pflichtbewusstsein und die Verantwortlichkeit.

Aus der zuletzt angeführten Beschaffenheit, aus dem ermahnenden wie dem warnenden Verhalten der Gewissensstimme, folgt aber ein Weiteres, nämlich dies, dass wir in jedem einzelnen Falle, der sittlich in Betracht kommt, genau wissen, welche Hand-

lung die einzig richtige sein müsse. Über das sittlich Zulässige oder Unzulässige können wir nie in Zweifel sein, höchstens über die Art, es auf die beste und geschickteste Weise ins Werk zu setzen. Der Inhalt desjenigen, was die Gewissensstimme dem Einzelnen jedesmal zu thun auferlegt oder verbietet, ist seine Pflicht. Sie ist die als Gebot oder Verbot der Gewissensstimme auftretende unbedingte Norm für unser jedesmaliges Handeln.

Meine Pflicht erfülle ich somit, wenn ich im Einklange mit der Stimme meines Gewissens handle, ich verletze sie, wo ich mein Thun mit der letzteren in Widerspruch setze. Ob dies oder jenes im besonderen der Fall ist, darüber entscheidet jedesmal jene Stimme. Letztere ist aber ein solcher Bestandteil meines sittlichen Lebens, der seinem Inhalte nicht blos eine eigentümliche Beziehung zu meinen Handlungen, als zu deren unbedingten Normen verleiht, sondern denselben auch zu mir, als **Subjekt** der Thaten, in ein besonderes Verhältnis setzt, in das der Verantwortlichkeit. Für den Inhalt der sittlich geforderten oder verbotenen Handlungen fühle ich mich der Stimme des Gewissens gegenüber verantwortlich. Denn alle Merkmale einer Verantwortlichkeit treffen zu. Die sittliche Handlung geschieht ja erstens mit Selbstbewusstsein über das, was zu thun oder zu lassen ist; sie vollzieht sich ferner mit der Anerkennung, dass dies ein Gebot oder Verbot einer Stimme ist, die ohne mein Zuthun sich geltend macht und von einer mir übergeordneten Instanz ausgeht, da sie mit solchen Ansprüchen und mit solchem Maassstabe auftritt, wie sie in mir selbst als einem zugleich empirischen Wesen nicht entstanden sein würden; bei ihr überlässt es endlich diese Stimme mir, als dem handelnden Subjekte, ob ich ihr folgen oder widersprechen will. Der Umstand, dass ich das Selbstbewusstsein sowohl über den Inhalt und den mir überlegenen Urheber der sittlichen Forderungen habe, als auch darüber, dass es in meiner, des handelnden Subjekts Gewalt steht, seinen Ansprüchen zu folgen, ist also das, was man moralische Verantwortlichkeit nennt. Es ist zugleich wichtig darauf hinzuweisen, dass der Eintritt dieses Selbstbewusstseins gesichert ist mit dem ersten Augenblicke, wo überhaupt Selbstbewusstsein erwacht. Sobald der Mensch nicht nur anderes sich vorstellt, sondern auch die Fähigkeit, dieses Vorstellen selber und sich in dieser Bethätigung vorzustellen, besitzt, ist er im Stande, sein Begehren in verantwortlichen Handlungen zu äussern. Ist doch der Inhalt dieses Selbstbewusstseins nicht das Ergebnis einer besonderen und erworbenen Erkenntnis, sondern einer Stimme, die sich von selbst

vernehmen lässt und zwar in der Art, dass es jedem selbstbewussten Subjekt verständlich sein muss.

d. Die gute und böse Gesinnung.

Die Gewissensstimme ist etwas, wodurch ich nicht blos zum Beurteiler der eigenen, sondern auch der fremden Thaten werde. Daraus ergibt sich, dass die Gesinnung an derselben ein Mittel besitzt, um ihre Übereinstimmung sowohl bei diesen letzteren als auch bei jenen ersteren mit der Gewissensstimme zu erkennen. Bedenken wir dies, so werden wir über den Begriff der Pflicht noch hinausgeführt. Wenn letztere lediglich den Einklang meiner Gesinnung oder doch der Gesinnung und Handlung eines Einzelnen mit dem Inhalte der Gewissensstimme fordert, so nennen wir gut die Übereinstimmung jedweder Gesinnung und Handlung mit derselben.

Jede Pflicht, jede Norm oder jedes sittliche Gebot, das die Gewissensstimme für ein einzelnes Subjekt enthält und an dieses richtet, ist daher gut; indessen gilt es nicht von jedem Guten, dass es zugleich Pflicht ist, mindestens kann es manches Gute geben, das längst realisiert und nun nicht mehr Pflicht oder vorläufig noch nicht zu verwirklichen und noch nicht Pflicht ist.

Gut ist, rein vom empirischen Standpunkte aus betrachtet, alles, worin sich die Übereinstimmung der Gesinnung mit der Gewissensstimme bekundet oder was aus solcher Harmonie hervorgeht; böse ist das Gegenteil, was solchen Einklang verletzt.

Gut und böse gehen also unmittelbar nur die Gesinnung und die That als Ausfluss derselben an. Es sind Wertbegriffe des moralischen Bewusstseins. Dieselben erscheinen uns aber so wichtig, dass wir sie alsdann auch auf alles ausdehnen, was im praktischen Bewusstsein enthalten oder auch nur mit ihm verbunden ist und ihm dient, sofern es zur guten Gesinnung und Handlung in Beziehung tritt, mag es auch unmittelbar mit der Übereinstimmung von Gesinnung und Gewissensstimme nichts zu thun haben. Denn während bei dem Willen und Charakter dies allerdings der Fall ist und beide selber stets beteiligt sind, wo die Gesinnung und Handlung gut oder böse erscheint, können wir dies von den Wünschen, Entschlüssen, von den Vorstellungen und anderen inneren Bedingungen nicht sagen. Noch geringeren Anteil als diese haben aber an der Harmonie zwischen Gesinnung und Gewissensstimme unsere Zwecke und Mittel, zumal die physischen — die sogar ganz unschuldig daran sind — und doch reden

wir nicht nur von gutem oder bösem Willen und Charakter, sondern auch von guten und bösen Zwecken, Absichten, Wünschen, Mitteln u. dgl. Schon das, was irgendwie eine gute oder böse That zum Erfolge haben kann, nennen wir daher selber gut oder böse. Als ein böses Ding bezeichnen wir dem Kinde etwa ein Messer, durch dessen unvorsichtigen Gebrauch es sich oder anderen Schaden zufügen kann, während in Wahrheit nur die Gesinnung böse ist, in welcher es der Gewissensstimme widersprechen könnte, die unseren aus Vorsicht erteilten Rat zu beachten fordert.

e. Reue, Gewissensqualen und Zurechnungsfähigkeit.

Erst jetzt können wir auch näher die Beschaffenheit der geistigen Strafe bezeichnen, welche die Gewissensstimme verhängt. Dieselbe besteht zuvörderst nur in der Unzufriedenheit darüber, dass ich meine Pflicht verletzt habe, indem der Widerspruch, in welchen ich dadurch mich zur Gewissensstimme setzte, nunmehr zum Gefühle einer Disharmonie, die ich nicht los werde, sich gestaltet hat. Aber eben dieser Umstand, dass dieses lästige Gefühl nicht von mir weichen will, wenn ich mir auch etwa vornehme, im künftigen gleichen Falle das Rechte zu thun, bezeugt, dass es nicht nur der einzelne Fehltritt ist, welcher dasselbe hervorruft, sondern die ganze von dem Guten noch abgewendete Gesinnung, die ihn verschuldete. Die Reue wird daher zu einer peinigenden und quälenden Unruhe, welche mit dem Unbehagen über die augenblickliche Pflichtverletzung nur beginnt, sich dann vertieft in die Unzufriedenheit des Subjekts mit der bösen Gesinnung, sodass sich dieses selber des unverantwortlichen Leichtsinns bewusst wird und darum anklagt vor dem Tribunal der Gewissensstimme; vor dieser findet es jedoch nicht eher Ruhe, bis es die Fähigkeit, seinen Charakter zu wandeln und in sittlicher Selbstüberwindung vor jeder Pflichtverletzung gesichert zu sein, erlangt hat. Bevor nicht durch eine geistige Umkehr, welche die Harmonie von Gesinnung und Gewissensstimme verbürgt und welche lediglich auf dem Wege einer Selbstprüfung des sittlichen Inneren bis auf den tiefsten Grund gewonnen wird, die innere Zufriedenheit eintritt, ist an ein Aufhören des qualvollen Zustandes der Reue nicht zu denken. Jene Selbstprüfung aber ist geeignet dafür, den Blick des handelnden und wollenden Subjekts hinzulenken auf die Wurzel alles sittlichen Thuns, und die Freude an deren Gesundheit vermag allein das Interesse für das pflichtwidrige Thun auf einmal und im Grunde zu ersticken. Sobald das geschieht, schwinden die

Wolken der Qualen des Gewissens vor der Sonne der lauteren, mit der Stimme desselben einigen guten Gesinnung. In dieser Art wird jeder Mangel und jede Verletzung der Pflicht unmittelbar wirksam bis zum tiefsten Boden der menschlichen Entschlüsse. Denn die sittliche That ist etwas, dessen ganzer Wert in ihr selbst und den sie innerlich konstituierenden Momenten liegt. — Die Reue ist schon aus diesen Gründen als eine überaus tiefgehende moralische Wirkung begreiflich, und doch ist sie unmittelbar nur Folge eines einzelnen Fehltritts, die moralische Verderbtheit indessen ist Ergebnis einer vorwiegend oder gar stetig zur Pflichtverletzung geneigten bösen Gesinnung.

Das sittliche Selbstbewusstsein, welches der Stimme des Gewissens gegenüber in Bezug auf den Inhalt jeder Handlung zur moralischen Verantwortlichkeit wird, ist zwar mannigfaltig und reich, aber, wie schon angedeutet, leicht verständlich. Setzen sich doch alle hier bezeichneten Bedingungen, auf welchen die innere Erfahrung, die zur sittlichen That führt, beruht, mit seltener Energie im Individualbewusstsein fest. Der unbedingte Wert, den die Gewissensstimme für ihre Ansprüche geltend macht, erregt auch ungewöhnliches Interesse und beispiellose Aufmerksamkeit für alles, was mit dem sittlichen Willen in Verbindung steht. Ist es doch nur allzubekannt, mit welchem Eifer die Menschen alle Mängel bei anderen verfolgen, die sich auf dieses Gebiet beziehen. Gewiss ist es gut, dass das sittliche Verhalten solches Interesse erregt; nur wäre es nicht minder wichtig, das Gute ebenso bereitwillig aufzusuchen wie das Böse zu verfolgen.

Jedenfalls aber kann man sagen: Je reicher an sprechenden Zügen ein Bewusstseinsinhalt ist, um so mehr ist er geeignet, sich dem Subjekte, das sich ihm zuwendet, deutlich und klar einzuprägen. Von dieser Art ist aber alles, was im Willen zur sittlichen Handlung unmittelbar beiträgt. Kein Wunder also, dass nicht blos über die Stimme des Gewissens, sondern auch über das Verhältnis des Handelnden zu ihr, sowie über die Wirkungen der Pflichtverletzung einem jeden selbstbewussten Menschen eine klare und deutliche Einsicht beiwohnt. Wie der sittlich Handelnde der Stimme des Gewissens gegenüber sich verantwortlich für den Inhalt der That fühlt, so erscheint er sich dieser selbst gegenüber als zurechnungsfähig. Dieselbe gilt ihm für sein, des Handelnden, Werk mit allen Konsequenzen und Umständen, die für ihre rein moralische Würdigung von Bedeutung sind. Diese sittliche Zurechnungsfähigkeit ist aber enger begrenzt als die Zurechnungs-

fähigkeit überhaupt. Nur jene, nicht diese setzt die Verantwortlichkeit voraus und begründet auch im Rechte die Strafe.

Die sittliche Zurechnungsfähigkeit ist das Verhältnis, in welchem der Verantwortlichkeit zufolge das sittliche Selbstbewusstsein zur That steht und ihr gegenüber erscheint, indem es sie völlig und ganz als sein eigen und in seinem, des Handelnden, Willen stehend betrachtet. Es ist dies die letzte der inneren Bedingungen des sittlichen Willens, die wir, wenn wir ihn in seinem spezifischen Wesen betrachten, kennen zu lernen haben [1]).

---

1) Im Unterschiede von der sittlichen Zurechnungsfähigkeit, welche die Verantwortlichkeit in angegebner Art voraussetzt, ist die Zurechnungsfähigkeit im weiteren Sinne als blosse Handlungsfähigkeit zu bestimmen. Denn diese begründet das Recht der Zurechnuug in dem Sinne eines Urteils, welches behauptet, dass etwas nicht nur Ursache einer bestimmten Wirkung sei, sondern für den Erfolg des freien Willens eines Menschen gelten und auf diesen, als auf seine entscheidende Ursache zurückgeführt werden müsse. Diese mit der Handlungsfähigkeit identische Zurechnungsfähigkeit braucht also noch keineswegs mit sittlichem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein der Verantwortlichheit verknüpft zu sein; immerhin gründet sie sich bereits auf eine höhere Stufe der Zurechnung. Während letztere ein Ausdruck ist, der nicht selten schon blos zur Bezeichnung, dass ein Geschehenes Wirkung einer Ursache sei, gleichviel von welcher Art diese sein möge, angewendet wird, sodass wir nicht allein der Thätigkeit eines Menschen, sondern auch der mechanisch wirkenden Naturkraft ihre Erfolge „zurechnen", bedeutet die Zurechnung im engeren und höheren Sinne ein solches Verhältnis, demgemäs ein Geschehenes als Wirkung aus dem Willen eines Menschen in der Art hervorgegangen ist, dass es als ein Gewolltes erscheint. Bemerkt doch Hälschner in seinem Werke „Das gemeine deutsche Strafrecht" Bonn b. A. Marcus 1881, Bd. I, S. 198 treffend: „Gewiss wirkt jede aus freier Entscheidung des Willens entsprungene körperliche Bewegung ins Endlose fort, aber nicht alle mit der gewollten Bewegung in ursächlichem Zusammenhange stehenden Bewegungen können als gewollte zugerechnet werden." Hälschner definiert sogleich darauf weiter: „Das Wollen ist wesentlich ein Bewusstes", es ist jedoch, was Hälschners Ansicht nur noch mehr bestätigt, sogar ein selbstbewusstes Verhalten. Dieses Selbstbewusstsein hat aber freilich verschiedene Klarheitsgrade, an sich erheischt es nur, dass der Wollende von sich als einem solchen beim Wollen weiss. Solches Wissen ist offenbar Voraussetzung für das, was Hälschner selber zur Zurechnung in dieser engeren Bedeutung fordert, indem er sagt: „als gewollt kann nur der Erfolg bezeichnet und zugerechnet werden, auf den die vom Wollen erregte körperliche Bewegung mit Bewusstsein ursächlich bezogen war." Eine bewusste ursächliche Beziehung des Wollens auf den Erfolg ist ohne Selbstbewusstsein undenkbar. Ich würde eine Konsequenz meiner obigen Darlegung so definieren: Gewollt ist nur ein den Willen

5. **Die entscheidenden Ursachen der spezifisch sittlichen That als solcher.**

Fragen wir nunmehr, welche unter den Bedingungen der inneren Erfahrung, soweit durch diese ein spezifisch sittliches Ge-

---

als entscheidende Ursache für diejenige Beziehung voraussetzender Erfolg, welche zwischen diesem und der von jenem erregten körperlichen Bewegung stattfindet. — Diese unterschiedenen Begriffe der Zurechnung im engeren und weiteren Sinne, sowie der Zurechnungsfähigkeit im Sinne der Handlungsfähigkeit sind nämlich für das Strafrecht von ungemeiner Bedeutung. Setzt schon diese Handlungsfähigkeit den relativ freien Willen voraus, so fordert die Verantwortlichkeit sogar den sittlich oder schlechthin freien Willen, wie oben gezeigt worden, und, falls Hälschner Recht darin hat, dass es auf letztere im Strafrecht wesentlich ankommt, so ist auch für dieses die „sittliche Zurechnungsfähigkeit" von grösster Wichtigkeit. Hälschner begründet aber seine Ansicht auf S. 200 folgendermaassen: „Die strafbare Handlung ist eine als sittlich schuldhaft zuzurechnende, weil die Normen des Rechts, denen sie widerspricht, selbst sittlich sind, eine bestimmte, begrenzte Sphäre des Sittlichen bilden, weil der letzte Zweck, dem alle rechtlichen Normen dienen, der ist, das menschliche Gemeinleben sittlich zu gestalten, um jedem Einzelnen die äusseren Bedingungen der Entwicklung seiner sittlichen Persönlichkeit zu gewähren. Die strafbare Handlung ist eine sittlich schuldhafte, weil die rechtliche Norm, der sie widerspricht, nicht bloss ein dem Willen äusserlich gegenüberstehendes Machtgebot ist, sondern zugleich eine den Willen innerlich bindende sittliche Norm; weil das Recht zu einer den Menschen beherrschenden Macht nur werden kann, wofern der Gehorsam gegen seine Normen als sittliche, im ethischen Wesen des Willens fest begründete Notwendigkeit erkannt ist." Aus diesem Zusammenhange zwischen Recht und Sittlichkeit folgert Hälschner dann S. 202: „Die Frage nach der Handlungsfähigkeit des Menschen gewinnt aber ihr wesentlichstes Interesse für das Recht und das Strafrecht insbesondere erst dadurch, dass die Handlungsfähigkeit die notwendige Voraussetzung für die Verantwortlichkeit bildet." Und S. 204: „Die Unterscheidung der Handlungsfähigkeit und der Verantwortlichkeit hat daher allerdings nur ein theoretisches Interesse für die psychologische Betrachtung, während für das praktische Leben, insbesondere für das Recht die Zurechnungsfähigkeit nur als die Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln in Betracht kommt." Gleichwohl bestätigt Hälschner selber die Tragweite dieser Theorie als ein Kriterium des Richters bei der Beurteilung der Rechtsfälle, die ihm die Rechtspraxis zuführt. Denn er verlangt ebd. § 93, dass vor Beantwortung der Frage, ob etwas einem Menschen als verantwortliche Handlung zuzurechnen sei, die Zurechnungsfähigkeit desselben im Augenblicke ihrer angeblichen Ausübung durch ihn festgestellt werde. Indessen „die Feststellung, dass jemand in einem gegebenen Momente zurechnungsfähig war, rechtfertigt allein noch nicht den Schluss, dass das von ihm in solchem Zustande Verursachte ihm als verantwortliche Handlung zuzurechnen sei. Was jemand physisch (d. i. von

präge bewirkt wird, für die entscheidende Ursache des letzteren anzusehen ist, so werden wir nach dem Dargestellten nicht umhin können, die sittlich gute Gesinnung als solche zu bezeichnen. Was der Trieb für die Bewegungen, das Begehren für die Handlungen, der Wille für die Thaten, der Charakter für das konsequente Verhalten, eben das scheint die Güte der Gesinnung für die sittlichen Thaten zu sein. Allein dies ist doch nur eine Täuschung. Wer im einzelnen Falle gut handelt, und sollte er selbst damit gegen sein sonstiges charaktervolles Verhalten inkonsequent sein, thut es deshalb noch nicht ausnahmslos, ist darum noch nicht immer zur sittlichen Konsequenz befähigt. Ein Charakter ist nicht stets auch ein sittlich fester Wille. Aus denselben Gründen, aus denen der Charakter als etwas angesehen werden musste, was die Entscheidung über die Maxime in der Gewalt hatte, muss es auch, da jener selber keine sittliche Bürgschaft bietet, noch etwas anderes im Ich geben, in dessen Macht es hier steht, die Güte der Gesinnung nicht blos dann und wann, sondern stetig im Thun zu bewähren und zu behaupten. Es muss etwas im Ich enthalten sein, wodurch es im Stande ist, stets und unablässig sein charaktervolles Wollen, sobald dazu Gelegenheit ist, auf etwas schlechthin Wertvolles zu richten, sich

---

physischer Macht) überwältigt und lediglich als Naturobjekt wirkend verursachte, kann ihm nicht als Handlung zugerechnet werden; dass aber die Zurechenbarkeit des Verursachten ausgeschlossen ist, hat nicht zur Folge, dass auch die Zurechnungsfähigkeit ausgeschlossen wäre." Diese sei ja ein rein innerlicher psychischer Zustand und nicht dadurch zu beseitigen, dass momentan in Folge äusserer Gewalt die physischen Bedingungen des Wollens und Handelns fehlten. „Von der Zurechnungsfähigkeit ist also die Zurechenbarkeit zu unterscheiden, indem unter Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit die Frage zu beantworten bleibt, ob dem Zurechnungsfähigen das von ihm Verursachte als Handlung, und weiter ob die Handlung ihm als rechtliche oder rechtswidrige, schuldhafte zuzurechnen sei." Ebd. S. 204.

Die praktischen Juristen interessiert die sittliche Zurechnungsfähigkeit, die Verantwortlichkeit, hauptsächlich nach der negativen Seite zu. Sie stellen fest, ob der psychische Zustand des Handelnden normal und seine sittliche Verantwortlichkeit nicht behindert war. Uns ist die positive Seite dieser moralischen Gesundheit wichtiger. Diese würde zur Verantwortlichkeit und sittlichen Zurechnungsfähigkeit bei einer That alsdann ausreichen, wenn das sie wollende Subjekt sich in der Lage befand, das Selbstbewusstsein über die (oben bezeichneten) spezifisch sittlichen Bewusstseinsmomente auch nur in irgend welchem Klarheitsgrade als entscheidende Ursache seiner Entschlüsse zu bestimmten Handlungen in Bewegung zu setzen.

mit diesem in unmittelbare Beziehung zu setzen und jene Selbstüberwindung zu üben, in Folge deren es sein empirisches Ich im Sittlichen zu einem solchen erweitert, dessen Eigenwert mit einem absolut Wertvollen zusammen fällt. Das Ich muss sich fühlen als etwas, dessen sittliche Lebensführung unmittelbar in den Dienst des in der Welt Wertvollsten zu treten und den Zweck dieses grössten Ganzen zu fördern bestimmt ist.

Dadurch gewinnt das Ich im Sittlichen einen unbedingten Wert und insofern es einen solchen sich beizulegen und seinen Charkter ihm gemäss stetig im Wollen und Vollbringen zu leiten weiss, gestaltet es sich zur Persönlichkeit. Eine solche ist der Charakter nur als Träger einer sittlich konsequenten Gesinnung und als Urheber von nur ihr entsprechenden guten Thaten und Handlungen.

Nirgend also vermögen die mannigfachen äusseren, nirgend die nicht minder zahlreichen inneren Bedingungen der sittlichen Thaten für sich allein diese hervorzurufen; ja weder jene können sich zu entscheidenden Anlässen, noch diese zu entscheidenden Motiven für dieselben sowie für die Verwendung von anderen Vorgängen des begehrenden Ichs, die ihnen dienen, gestalten, ohne dass ein ursprüngliches Moment, das aus keiner Erfahrung allein erklärbar ist, den Ausschlag gibt. Vielmehr bekunden sich gerade diese Momente als die wesentlichen Merkmale der eigentlich entscheidenden Ursachen. In diesen haben wir daher ebenso viele apriorischen Bedingungen des sittlichen Thuns kennen gelernt, die unmittelbar die Punkte bezeichnen und an ihnen in die Erfahrung eingreifen, welche die methodische Selbstbeobachtung der letzteren wohl zu konstatieren, aber nicht zu erklären vermag. Der Trieb, das Begehren, der Wille, der Charakter und die Persönlichkeit bleiben, so lange man lediglich in der Selbstbeobachtung verharrt, ja nur Ausdrücke für Thatsachen, deren aus der Erfahrung nicht erklärbare Natur wir dennoch auf Grund einer methodischen Selbstbeobachtung sicher zu begrenzen und begrifflich zu bestimmen vermochten. Was sie sonst positiv sind, abgesehen von dem Gegensatze zur Erfahrung und als Arten der Steigerung des Wertbewusstseins, wissen wir freilich nicht.

Trieb, Begehren, Wille, Charakter und Persönlichkeit sind indess nicht die einzigen apriorischen Bedingungen des sittlichen Thuns. Es ist nämlich gerade das Auszeichnende dieser höchsten Stufe des Willens, dass nicht blos ihre entscheidende Ursache, sondern auch die übrigen ihr spezifisches Wesen bewirkenden Ur-

sachen aus der Erfahrung unerklärbar sind. Die Stimme des Gewissens, die Güte der Gesinnung, das Bewusstsein der Pflicht, das der Verantwortlichkeit, der Zurechnung und Reue sind von dieser Art. Von der Steigerung des Wertbewusstseins in seiner spezifischen Differenz zu einem solchen, das den Massstab des Unbedingten beim sittlichen Wollen anlegt, hatten wir das auch bereits früher dargethan. Selbst alle diese Momente sind aus der Erfahrung nicht abzuleiten. Sie lassen sich jedoch mit einem Schlage begreifen, wenn wir die Stimme des Gewissens als Wirkung jener praktischen Vernunft-Anschauung ansehen, zu deren Annahme uns die apriorische Selbstbesinnung über die Natur des praktischen Bewusstseins drängte. Tritt dazu dann noch die Überzeugung, dass alle Seelenvermögen nur die unmittelbaren Offenbarungen der apriorischen Grundrichtungen des menschlichen Geistes sind, so begreift es sich auch, dass jenes stetige innere Wachstum stattfindet, welches als Steigerung der spezifischen Differenz des Wertbewusstseins sich in der Erfahrung darstellte sowie dass diese ganze Steigerung zugleich in einer Hauptbeziehung das geeignete Mittel dafür ist, um das Hervorbrechen der Persönlichkeit als der sittlichen Individualität zu ermöglichen. Denn die apriorische Natur des menschlichen Geistes, der als Wertbewusstsein im Begehren nur individuell bethätigt, was er als apriorische Grundrichtung der reinen praktischen Vernunft in unerschöpflicher Fülle besitzt, verbürgt, dass die Entwicklung des Begehrens nicht nur ein Abstreifen der Erfahrungseindrücke und eine Benutzung derselben zu ursprünglich geistigen Zwecken zu sein scheint, sondern eine derartige schöpferisehe Entfaltung des Ichs in seinem übersinnlichen Wesen behufs Selbsterweiterung in dem das individuelle Ich umgebenden Dasein auch wirklich ist.

Entweder muss man auf jede Erklärung der über die Erfahrung hinausweisenden Bedingungen des Begehrens und des sittlichen Thuns in Sonderheit verzichten, oder man muss sie aus jenen obersten apriorischen Vernunftthatsachen zu begreifen suchen, die sich einer transscendentalen Selbstbesinnung darstellen und die, wie sie in sich durch die auf die Gesammtheit der wissenschaftlichen Methode gerichtete Kritik zusammenhängen, so auch rückwärts den Inhalt der Erfahrung in lückenlose geistige Verbindung zu bringen gestatten, wenn man sie als Grundlagen einer stetigen Entwicklung ihrer Erscheinung in derselben auffasst.

Eine solche stetige Entwicklung ist ja aber die uns bekannte Steigerung des Wertbewusstseins in seiner spezifischen Differenz

und zwar gerade als solche. Freilich ist diese Stetigkeit nur begrifflich, nicht sinnlich zu erfassen. Das gesetzmässige Wachstum, für welches jene Art der Steigerung der begriffliche Ausdruck ist, erscheint nicht als Folge des Grundes für eine mechanische oder überhaupt empirische Entwicklung, sondern als Wirkung eines Grundes für einen geistigen und rein vernünftigen Fortschritt.

Derjenige Umstand aber, welcher vollends zu Gunsten des Apriorismus spricht, ist die Thatsache, dass das sittliche Thun in jeder Beziehung rätselhaft bleibt, wenn wir es nicht in allen wesentlichen Punkten aus demjenigen begreifen können, was wir als ursprünglichen Vernunftinhalt im praktischen Selbstbewusstsein durch transscendentale Selbstbesinnung vorgefunden haben. Anderenfalls gebricht es uns hier sowohl an einer entscheidenden Ursache überhaupt, als auch an mitbedingenden Ursachen für alle spezifisch sittlichen Merkmale des Wollens. Auf den früheren Stufen des Begehrens war nämlich, was das Erstere anbetrifft, immer nur ein einzelnes Moment, das zur entscheidenden Ursache gehörte, aus der Erfahrung unerklärlich. Selbst der Charakter, die entscheidende Ursache für den konsequenten Willen, ist zum Teil empirisch. Dasjenige aber, was wir von der Persönlichkeit fordern mussten, um auch für die sittliche That und die etwa ihr zu Grunde liegende Konsequenz des Charakters eine entscheidende Ursache zu haben in Bezug auf alle Merkmale der letzteren, ist kaum denkbar, jedenfalls aber gar nicht erklärbar, ohne die Annahme der Freiheit als einer ursprünglichen Thatsache des sittlichen Bewusstseins. Ohne dieselbe fehlt für letzteres jede Spur einer entscheidenden Ursache.

Wir müssen uns des Weiteren aber auch klar machen, was die Freiheit in diesem Falle auch für die mitbedingenden Ursachen bedeuten kann, d. h. in Bezug auf die einzelnen Merkmale, die den Begriff des sittlichen Thuns in seiner spezifischen Eigenart noch sonst bestimmten, da diese gleichfalls aus keiner Erfahrung begreiflich sind. Wir werden dann finden, dass sie zugleich denjenigen Momenten genügt, durch welche dasselbe als durch die seine entscheidenden Ursachen unmittelbar unterstützenden Bedingungen zu Stande kommt.

Anmerkung: Begriff der entscheidenden Ursache.

Wir haben in der gesamten Betrachtung der inneren und äusseren Bedingungen des sittlichen Willens so oft den Ausdruck der „entscheidenden" Ursache gebraucht, dass wir über den

Sinn desselben eine kurze Anmerkung machen müssen. Schon früher wurde daran erinnert, dass der zureichende Grund für eine Wirkung niemals in einer einzigen Kraft sondern in einem Verhältnis mehrerer Substanzen liege. Ähnlich ist der Sachverhalt hier beschaffen. Denn die Ursache der Wirkung ist wenigstens stets auch ein Komplex von Bedingungen. Gerade die Durchmusterung des sittlichen Thuns hat uns dies in Bezug auf die Thaten als Wirkungen zahlreicher Anlässe und Motive gezeigt.

Indessen wenn weder eine dieser als Anlass oder Motiv zu bezeichnenden Bedingungen, noch diese alle für sich allein die Handlung oder That zu erzeugen vermochten, sondern dieselben erst mit etwas anderem zusammentreffen mussten, mit einem Triebe, Begehren, Wollen oder Charakter, um jene hervorzubringen, wenn überdies durch solch' Zusammentreffen dies sicher geschah und wenn endlich wohl jene Anlässe und Motive, aber nicht diese Triebe, Begehrungen, Willensregungen als solche verschieden sein konnten, so mussten uns gerade letztere als das den Ausschlag gebende Moment des Ursachenkomplexes erscheinen. Auf ihnen beruhte es, dass unbedingt dasjenige in die Erscheinung trat, was wir eine That oder Handlung nennen. Genau genommen ist also nicht von entscheidender Ursache zu reden, sondern von einem entscheidenden Momente in jenem Komplexe von Bedingungen, durch deren Gesamtheit erst die Ursache entsteht als der Grund dafür, dass etwas auf etwas anderes nicht blos zufällig und nach ihm folgt, sondern aus ihm hervorgeht. Das nicht genau, aber der Kürze wegen und deutlich genug von uns als „entscheidende" Ursache bezeichnete Moment ist keineswegs die zuletzt eintretende Bedingung, sondern vielmehr die stets vorhandene geistige Voraussetzung, die nur einer bestimmten Anregung seitens der Erfahrung bedarf, um in dieser als Grund eines gesetzmässigen Zusammenhangs sich geltend zu machen. Sie ist daher der Grund gerade dafür, dass, wenn die Gelegenheit es gibt, ein solches Zusammenwirken von Antecędentien stattfindet, dass eine Naturerscheinung auf sie als Wirkung nicht nur unveränderlich, sondern unbedingt folgt.

Solche entscheidende Ursache, behaupten wir also, ist für das sittliche Thun nur in der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit enthalten. Nur die Freiheit erklärt sowohl alle wesentlichen Merkmale dieser Ursache, die sämtlich über die Erfahrung hinausführen, als auch die übrigen Merkmale, welche die spezifische Eigenart des Sittlichen ausmachen. Was von der Persönlichkeit, ja was von beiden, in der Erfahrung entsteht, ist

die selbstbewusste Gestalt, in welcher der Charakter ihnen dienstbar wird, aber es sind niemals jene selber ihrem Wesen nach als Gründe einer Erweiterung und Selbstbehauptung des begehrenden Ichs, das sich als etwas unbedingt Wertvolles geltend macht. Indessen jene selbstbewusste Gestalt ist nicht unerlässlich.

Der Mensch kann ja, wenn er eine gewisse Stufe der Entwicklung erreicht hat, nur als Charakter sich sittlich äussern; man kann aber nicht umgekehrt sagen, dass nur die Äusserung eines Charakters das sittliche Wollen ermögliche. Schon für das Begehren des Kindes haben manche Verhältnisse einen unbedingten Wert. Es achtet sie als solche und will auch umgekehrt, dass es selber als in solchen stehend, geachtet werde; es hält sich bereits für etwas, das nicht blos einen Preis und relativen, sondern eine Würde und unbedingten Wert hat.

Auch im Kinde erblickt man etwas anderes als ein höher entwickeltes Tier selbst da, wo es uns nicht durch Bande des Blutes näher steht. Wir halten uns nicht berechtigt seine Existenz im Interesse anderer Geschöpfe, die nutzbarer sind, zu opfern, nicht einmal im Interesse der Erwachsenen des eigenen Geschlechts. Wir erkennen seine Ansprüche auf die Erhaltung seines Daseins und möglichste Pflege als unbedingt gültig an. Wir halten es für den Träger eines Wesens, dessen Lebensaufgabe und Bestimmung unmittelbar verwachsen ist mit dem, was einen absoluten Wert hat, dessen Stellung und Bedeutung mithin im göttlichen Reiche der vernünftigen Zwecke und seiner Entwicklung direkt vorgesehen ist.

Auf der anderen Seite hegt bereits das kindliche und naive Bewusstsein Achtung vor den natürlichen Schranken des egoistischen Eigenwillens. Selbstlos legt es den Verhältnissen, in welchen es zu Familie, Volk, zum Nächsten, zur Schöpfung steht, einen unbedingten Werth bei. Blutsverwandtschaft, nationale, humane und religiöse Gemeinschaft erscheinen schon längst dem sonst vielfach sehr unreifen Bewusstsein als etwas heiliges, bevor es die Fähigkeit zu konsequentem Wollen und charakterfestem Handeln besitzt. Die Erweiterung des Ichs über die enge Sphäre der sinnlichen Individualität hinaus bis zu den im Menschentum und dem Weltganzen sich darstellenden universellen Interessen prägt sich in dem naiven Volksbewusstsein der unkultivierten Nationen nicht minder aus, als in den dogmatischen Systemen der zivilisierten Menschheit, und das gilt noch dazu ebenso gut von den stets wilden,

wie von den später zur Bildung und Humanität entwickelten Nationen [1]). Die Mythologie aller z. B. bezeugt objektiv, dass das Bewusstsein eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zum Absoluten ursprünglicher ist, als die geringsten Spuren wissenschaftlicher Erkenntnis. Im Fetischdienst so gut wie in irgend einem monotheistischen Kultus stellt sich das Bewusstsein des Absoluten in dieser unmittelbaren Beziehung zum Ich dar. Nicht dies Bewusstsein ändert sich und wechselt, sondern lediglich die Gestalt, in welcher es im Individualbewusstsein als Inhalt einer naiven oder entwickelten Anschauung und Reflexion auftritt und sich äussert.

Es kann daher durch Erfahrung jenes ursprüngliche Bewusstsein weder erzeugt noch getilgt werden; dasselbe ist auch nicht an sich dunkel, sondern nur als individueller Vorstellungsinhalt, während es Thun und Lassen, Gefühl und selbst das Erkennen, ohne dass es im empirischen Ichbewusstsein zur Klarheit gelangt ist, dennoch lebhaft in Bewegung setzt. Das ursprüngliche Bewusstsein der Persönlichkeit, das allen besonderen Erfahrungen dem Wesen nach voraufgehende sowie die gegenüber der ersten von diesen, die dazu Gelegenheit gibt, sich schon geltend machende Hoheit derselben kann freilich unter Umständen durch Erfahrung gesteigert, ebenso gut aber auf diese Weise getrübt werden. So wird freilich mittels des selbstbewussten Charakters das ursprüngliche Bewusstsein der Persönlichkeit und ihrer sittlichen Bedeutung zur grössten Klarheit und Deutlichkeit entwickelt, nur erzeugt wird es auch durch jenen nicht. Lediglich aus solchem Sachverhalte erklärt es sich überdies, dass auch die Reife der Willenseinsichten, ja sogar das Selbstbewusstsein über das sittlich unbedingt Wertvolle oft schon vorhanden ist, bevor das Erkenntnisvermögen sonst und in Bezug auf alles, was ursprünglich in den Bereich seiner Objekte fällt, zur entsprechenden Höhe oder gar zur Bestimmtheit wissenschaftlichen Verständnisses gelangt ist. Immerhin ist zuzugeben, dass nur, wenn die Fähigkeit, auch letzteres sich nötigenfalls zu erwerben, vorhanden und wenigstens im Wollen erprobt ist, eine dauernde und alle Handlungen sowie alle übrigen Gemütsvermögen

1) Die Gräuel bei unkultivierten Nationen sprechen nicht gegen die Heilighaltung jener Beziehungen, sondern sie beweisen nur, dass deren Wert missverständlich mit den spezifisch religiösen Interessen unmittelbar in Einklang und Einheit gesetzt wird und durch Konflikt mit diesen verloren gehen kann. Die Ausübung der Blutrache, das Aussetzen der Missgeburten sind Folgen einer Anschauung, die das Göttliche verletzt sieht und sich mit ihm versöhnen will.

des Menschen harmonisch durchdringende Sittlichkeit verbürgt erscheint.

Wir fragen nunmehr, um den Kreis unserer Untersuchungen vollständig zu schliessen und unsere Hypothese über die Freiheit des sittlichen Willens, soweit es überhaupt möglich ist, erfahrungsgemäss zu bestätigen: 1) Wie muss die Freiheit des Willens beschaffen sein, um dem Wesen des sittlichen Thuns in seiner spezifischen Eigenart zu genügen, und 2) wie gestaltet sich dieselbe in concreto als Erklärungsgrund der Thatsachen des ganzen, nicht blos des in seiner spezifischen Eigenart, sondern seiner gesamten Erscheinung nach vollständig aufgefassten sittlichen Bewusstseins?

II. Die Freiheit des Willens als sittliches Problem im Besonderen.

(Der Begriff der Freiheit des sittlichen Willens im Besonderen und die Anforderungen an denselben behufs Erklärbarkeit der Merkmale des spezifisch sittlichen Thuns.)

Nur der Begriff der Freiheit des Willens vermag die sittliche Wirksamkeit des letzteren und dasjenige, wodurch diese in ihrer spezifischen Eigenart von den übrigen Äusserungen des Begehrens sich unterscheidet, zu erklären. Das ist unsere Behauptung, und um den Sinn derselben genau zu verstehen, müssen wir uns deutlich machen, wie gemäss den uns bekannten Thatsachen des spezifisch sittlichen Verhaltens, die Freiheit beschaffen sein muss, welche Leistungen ihr zuzumuten sind und an welchem Punkte des Wollens sie einsetzt.

Die spezifisch sittlichen Thatsachen sind aber zuhöchst die sittliche Persönlichkeit als entscheidende Ursache derselben, wie wir sie fordern mussten, um das unbedingte Vorziehen und Verwerfen zu verstehen; sodann die Stimme des Gewissens, die Güte der Gesinnung, die Verantwortlichkeit, die Reue und die Zurechnungsfähigkeit. Nun ist aber nach früheren Darlegungen des Begriffs der Willensfreiheit überhaupt, sofern diese in die Erscheinung tritt, die letztere die Fähigkeit des Menschen, in einem bestimmten Augenblicke des Lebens etwas gemäss seinem reinen praktischen Vernunftbewusstsein als einen Akt der Selbstbestimmung zu wollen oder nicht zu wollen. Mithin soll diese Selbstbestimmung

sich im Sittlichen darin bekunden, dass ich erstlich jederzeit imstande bin, als Persönlichkeit die entscheidende Ursache zu sein für Vollziehung von etwas, was mein praktisches Selbstbewusstsein unbedingt gebietet, oder für Vermeidung von etwas, was dieses ebenso versagt; dass ich ferner stets die Macht besitze, der Stimme des Gewissens zu folgen, dadurch meiner Pflicht zu genügen und die Güte der Gesinnung zu bethätigen und dass ich endlich bei alle dem unablässig von der Überzeugung durchdrungen sein muss, dass ich, das wollende Subjekt, die alleinige Verantwortung für solche gute Handlung oder deren Unterlassung und die mit letzterer verbundene Reue trage, auch die guten oder schlimmen Folgen kraft jener Verantwortlichkeit mir selbst zuzurechnen habe.

Schon hiernach bestätigt es sich, dass unsere sittliche Freiheit keinen absoluten Indeterminismus bedeutet. Gibt es doch eine ganze Reihe von Bedingungen des sittlichen Thuns, auf welche dieselbe sich unmitlelbar gar nicht erstreckt. Denn nach der eben geschehenen Begrenzung ihres Begriffs werden weder die äusseren Veranlassungen noch diejenigen inneren Motive desselben von ihm getroffen, welche einen Vorstellungsinhalt bilden, der von den Merkmalen des spezifisch sittlichen Bewusstseins auszuschliessen ist. Der sittliche Wille kann daher positiv keine Freiheit in Bezug auf äussere Veranlassungen oder nicht spezifisch sittliche Motive erfordern. Keine Freiheit für den Willen überhaupt, für diesen auch nicht einmal in relativem Sinne, wird von uns behauptet, sondern nur Freiheit für den sittlichen Willen, als einen solchen, diese aber auch absolut. Es ist eine Thorheit von Freiheit der äusseren Veranlassungen und selbst der Motive zu reden. Bei den ersteren kann man höchstens ihnen gegenüber von Freiheit des sich bewegenden oder handelnden Subjektes sprechen, bei den letzteren ist wesentlich dasselbe der Fall. Dennoch liegt es für sie etwas anders. Denn während jene, die Veranlassungen, selber in keiner Hinsicht frei sind, können die Motive es wenigstens relativ sein.

Alle Freiheit setzt nämlich Bewusstsein voraus. Nur in übertragenem Sinne schreibt man daher auch den Kräften unbeseelter Wesen dieselbe zu. Der Sprachgebrauch thut dies freilich. Was er jedoch sachlich überall meint, ist ein Verhalten, welches in Wahrheit nur lebenden Geschöpfen zukommt. Wie so oft, so personifiziert die ihrer Natur nach phantasiereiche, poetische und symbolische Sprache auch in diesem Falle. Das darf uns indes nicht

täuschen. Der Sprachgebrauch gestattet nämlich, das Vermögen eines Wesens sich so zu äussern, wie es sich zu äussern bestrebt ist, Freiheit zu nennen (vgl. darüber besonders O. Liebmann, Ueber den individuellen Beweis für 'die Freiheit des Willens, S. 34). So ist der Hund frei, bemerkt Liebmann an dieser Stelle, wenn ich ihn von der Kette loslasse, — der Leibeigene, wenn das Unterthänigkeitsverhältnis, welches ihn an einen anderen Menschen fesselt, aufgehoben wird. Die Lösung einer geistigen Fessel im letzteren, die einer materiellen im ersteren Fall sei die Ursache, weshalb das erlöste Wesen frei genannt werde. Allein mit Recht hebt Liebmann zugleich hervor, dass diese Abwesenheit der Fessel oder des Hindernisses, diese rein negative Bestimmung bei weitem nicht den eigentlichen Charakter desjenigen ausmache, was wir Freiheit nennen. Sonst müsste auch ein Stein nach seiner Loslösung von den umliegenden Steinen, mit denen zusammen er durch den Mörtel in der Mauer festgehalten war, frei genannt werden. Dass das nicht geschieht, davon ist der Grund, dass der Stein selbst dieser Loslösung gegenüber sich völlig gleichgültig verhält. Denn er besitzt kein Streben, welches sein Festhaften in der Mauer gehemmt hätte. Sogar die Gravitation, welche den Stein zum Mittelpunkt der Erde drängt, wirkt auf ihn ebenso gut, wenn er in der Mauer steckt wie nachher. Keineswegs gleichgültig erscheint aber der Hund der Freilassung gegenüber. Er reagiert lebhaft, springt umher, überlässt sich gänzlich dem entfesselten Streben nach körperlicher Bewegung und bekundet sogar sein Behagen. Das sind aber Erscheinungen einer positiven Grundlage, in welcher die Freiheit besteht. Diese ist das Streben, seiner Natur gemäss sich zu äussern. Der entfesselte Hund ist positiv frei, der aus der Mauer losgelöste Stein nicht, und wenn man trotzdem von freiem Falle des Steines redet, so ist das eben nur bildlich gesprochen. Denn es fehlt auch hier an dem charakteristischen positiven Merkmale der Freiheit, an jenem Streben. Ein solches Streben ist aber nichts anderes als ein zweckmässiges Verhalten; dieses wiederum setzt Bewusstsein voraus, obschon nicht Selbstbewusstsein, das vielmehr nur in den seltensten Fällen vorhanden sein wird.

Hieraus ergibt sich zugleich, welches der wahre Gegensatz der Freiheit ist. Dieser kann nach dem angegebenen Sachverhalte nicht in blossen Hemmungen von Bewegungen enthalten sein, wie sie der Mörtel und die übrigen Mauersteine für jeden ihrer Genossen sind. Nicht ein Hindernis schlechthin, sondern ein be-

wusstes Hindernis bildet vielmehr den Gegensatz zur Freiheit. Ein solches ist aber ein Zwang: Freiheit und Zwang sind Wechselbegriffe; das, was durch beide bezeichnet wird, ist unmittelbar an ein Bewusstsein geknüpft. Ausserhalb eines solchen angewendet sind jene Begriffe imaginär. Nur eine mythologisierende Phantasie, behauptet W. Wundt in den „Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele", vermochte diese Vorstellungen auf die Dinge anzuwenden und ihnen entsprechende Zustände in letztere hineinzulegen.

Der Begriff jedweder Freiheit enthält demgemäss zwei wesentliche Merkmale:

1) bedeutet sie positiv das in mehr oder minder klaren Vorstellungen, zuweilen sogar nur als dunkler Drang vorhandene Bewusstsein eines Wesens, sich seiner Eigenart gemäss zu bethätigen;
2) negativ, die Abwesenheit des in gleicher Art auftretenden Bewusstseins eines Hindernisses oder eines Zwanges, welcher solche Äusserung oder Wirksamkeit zu vereiteln imstande wäre.

Ein unmittelbares Ergebnis hiervon ist, dass Freiheit nur als Bewusstsein von willkürlichen Bewegungen, zumal von Handlungen, aber nicht von blossen mechanischen Bewegungen zu existieren vermag und dass sie niemals auf ein Sein schlechthin, sondern immer nur auf ein Verhältnis desselben zu einem Werden und zwar auf ein solches, das Folge von Arten des Begehrens ist, sich beziehen kann, d. h. dass sie lediglich von praktischer Bedeutung ist. Der Trieb und die Begehrungen können daher jedenfalls mittelbar frei sein; ob sie auch nur dies wirklich sind und wie weit, wird sich in der Hauptsache aus dem Folgenden von selbst ergeben. Uns geht zunächst ja nur der Wille an. Von diesem aber ist zu behaupten, dass er sogar unmittelbar frei sein kann, denn der Begriff der Freiheit fordert in Anwendung auf ihn nur dies:

1) Der Wille muss ein Begehren sein, welches seinem Zwecke gemäss stattfinden kann.
2) Es gibt nichts, was ihn an solcher Wirksamkeit zu hindern vermöchte.

Nun hatten wir aber durch Beobachtung des Begehrens und der Steigerung desselben als eines Wertbewusstseins gefunden, dass wir einen Willen nur da als wirksam annehmen, wo die Bethätigung desselben mit Selbstbewusstsein geschieht und überdies

zur That führt, es sei denn, dass letztere von dem begehrenden Subjekte selber, als einem solchen, aufgehoben wird. Mithin kommt der Wille in der That stets zum Ziel oder hat dessen Erreichung, als äusseren Erfolg, doch wenigstens in seiner Gewalt. Das Wollen ist ja ein überwiegend vernünftiges und überlegendes Begehren. Es ist nur Sache des Wünschens, Strebens und Trachtens, sich auf Unerreichbares zu richten, sodass diese Begehrungsweisen ihr Ziel gar nicht oder nur zufällig erreichen; anders jedoch verhält es sich mit dem Willen. Ein Wille, der seinen Zweck zu erreichen nicht in der Gewalt hat, ist ein Widerspruch in sich. Nur ein Thor will nach dem Mond reisen oder ein Kind, dessen unentwickeltem Bewusstsein man fälschlich zuschreibt, was es rein und voll zu bethätigen noch nicht in der Lage ist. Nur so lange die verschiedenen Stadien des Begehrens nicht sorgfältig geschieden werden, nur so lange dem gemeinen und noch nicht wissenschaftlich gereinigten Sprachgebrauche nachgegeben wird, nur so lange man sich Redeweisen überlässt, welche sogar gegen die von dem Sprachgefühle der besten Schriftsteller selber bei schärferen Unterscheidungen festgehaltenen und gebilligten Begriffsdifferenzen gleichgültig sind, wird das blosse Mögen dem Wollen, werden unentwickelte Begehrungen und vorübergehend aufgetretene Wünsche wirklichen Willensakten und thatkräftigen Entschlüssen gleichgesetzt. Eine bessere Einsicht lehrt uns jedoch, dass ich das, was ich nicht auszuführen imstande bin, eigentlich auch nicht thun wollen kann. Der Wille ist eben die auf Überlegung beruhende entschlossene Begierde zur That. Denn solcher Erkenntnis gelten nur die wirklichen und vollendeten Vorgänge des selbstbewussten und vernünftigen Begehrens oder die Vorsätze, welche die Ausführung des Entschlusses nur zur Zeit verschieben, für Willensakte. Selbstbewusste und in vernünftiger Weise ihr Wertbewusstsein äussernde Menschen können nur das Durchführbare begehren, nur sie wollen. Darum müssen diese beiden Sätze anerkannt werden:

Nur dasjenige, von dessen Thunlichkeit ich überzeugt bin, kann ich vernünftiger Weise begehren oder eigentlich wollen, und umgekehrt:

Was ich eigentlich will, das ist zugleich etwas, dessen Ausführbarkeit in meiner Macht steht.

Hiernach gibt es für den Willen vor allen Dingen kein äusseres Hindernis. Der Begriff des Willens schliesst von dessen Natur das Begehren eines unerreichbaren Objektes aus. Die äussere Freiheit, im Sinne einer blossen Unabhängigkeit des Begehrens von

den Bedingungen äusserer Erfahrung, ist für den Willen somit als selbstverständlich vorauszusetzen. Schon die Frage nach derselben erscheint ungereimt; sie würde zu einer Antwort führen, die nichts als eine Tautologie enthielte. So schränkt sich denn das Problem der Willensfreiheit in Folge sorgfältiger Begriffsbestimmung auf die Frage ein: ob der Wille in Bezug auf die inneren Bedingungen frei sei? (So auch Liebmann in seiner immerhin trefflichen Jugendarbeit.)

Wir haben also des Weiteren auf die inneren Bedingungen unsere Aufmerksamkeit zu richten. Nun sind uns diese aber bereits bekannt. Sie bestehen ja in den inneren Erfahrungen, auf welchen das Wollen beruht. Als solche lernten wir kennen: die Motive, zuhöchst die Zwecke und Maximen, die Entschlüsse und zum guten Teile den Charakter. Unsere eben gestellte Frage bestimmt sich des Näheren also dahin: ist der Wille den Motiven, Zwecken, Maximen, Entschlüssen und dem Charakter gegenüber frei? Die Antwort darauf ist aber in unseren früheren Darlegungen der Hauptsache nach vorbereitet. Denn der Wille zeigte sich von jenen Momenten insofern unabhängig, als einmal weder die sonstigen Motive, noch insonderheit die Zwecke, Maximen und Entschlüsse, sondern nur er selber die entscheidende Ursache für die als Wirkungen des Wertbewusstseins auf dieser Stufe des Begehrens anzusehenden Erscheinungen sein konnten und als sodann nur diese entscheidende Ursache es war, durch welche ein Motiv, Zweck, eine Maxime und ein Entschluss überhaupt als wertvoll ins Bewusstsein gesetzt zu werden vermochte. Niemals handelt der Wille ohne Ursache, Zwecke, Entschlüsse, niemals sind seine Handlungen unmotiviert, aber es ist seine Sache, welche Motive und Zwecke zu Ursachen seiner Handlungen und Thaten werden. Darin besteht seine positive Freiheit. Mein Wille ist nicht frei, insofern ich ohne Ursache handle, sondern dadurch, dass es in seiner Gewalt steht, welche Motive seine Handlungen kausal bestimmen; derselbe ist insoweit frei, als er im Verhältnis zur Gesamtheit der übrigen inneren Bedingungen der Handlungen als deren entscheidende Ursache dasteht. Der Wille ist jedoch nicht der Urheber jedweder Handlungen, sondern derjenigen, die mit Überlegung stattfinden, der Thaten, deren Motive ebendeshalb die Form selbstbewusster Entschlüsse tragen. Die Freiheit des Willens bekundet sich daher recht eigentlich in seinen Entschlüssen und ist auf sie allein beschränkt. Der Wille bestimmt, welche Motive in jedem besonderen Falle zu Entschlüssen als den maassgebenden inneren Ursachen der Thaten werden sollen. Was der Wille für

die Thaten, das war aber — nach unserer Prüfung der entscheidenden Ursachen für die Wirkungen des Wertbewusstseins — das Begehren für die Handlungen, der Trieb für die willkürlichen Bewegungen. Dreifach ist also jene Funktion des Ichs, durch welche es in seinem Wertbewusstsein sich zur Wirksamkeit bestimmt: als Trieb zu Bewegungen, als Begehren zu Handlungen, als Wille zu Thaten. Gleichwie nach Kant das Bewusstsein „Ich denke" alle Erkenntnisakte oder Vorstellungen im engeren Sinne muss begleiten können, so muss die Vorstellung „Ich will" allen meinen Entschlüssen und Thaten, so auch die fernere „Ich begehre" allen meinen Handlungen und endlich die dritte „Ich fühle mich getrieben" allen meinen willkürlichen Bewegungen beigesellt sein. Allein, wenn auch Trieb, Begehren und Wille als entscheidende Ursachen sich gleichen, so thun sie es doch nicht in Bezug auf die Freiheit. Denn diese beruht ja beim Willen nach dem, was sich jetzt ergeben hat, auf dem Umstande, dass die entscheidende Ursache zugleich mit selbewusster Ueberlegung ausgestattet ist und darum auch den Erfolg in der Gewalt hat. Dies ist aber bei der Wirksamkeit der Triebe und Begehrungen nur selten, meist gar nicht oder nur zufällig der Fall. Lediglich das Zusammentreffen oder die Verbindung von vernünftiger Überlegung mit dem Umstande, entscheidende Ursache zu sein, macht mithin eine einzige Form des Begehrens unmittelbar zu einer freien Kraft desselben, nämlich den Willen.

Andrerseits war dieser zwar allein Urheber von Thaten, aber darum doch nicht von allem, was zu diesen mitwirkt. Bewegungen und Handlungen als solche waren mitbedingende Ursachen, der Wille allein die entscheidende, welche durch Veranlassungen und Motive unterstützt wurden. Thatsächlich dienen darum auch die Bewegungen und Handlungen den Thaten und werden mittelbar zu Bestandteilen derselben. Solche Verbindung setzt voraus, dass auch den entscheidenden Ursachen jener ein Moment beiwohnen muss, durch welches sie fähig werden, im gegebenen Falle dem Willen und seiner Freiheit sich zur Verfügung zu stellen. Nun waren diese entscheidenden Ursachen ja eben jene Bedingungen willkürlicher Bewegungen und Handlungen, durch welche dieselben in ihrer spezifischen Eigenart zu Stande kamen und durch welche die Bethätigung des Wertbewusstseins allen Erfahrungseinflüssen gegenüber ein ursprüngliches Wesen bekundete. So beschaffen waren der Trieb und das Begehren im Verhältnis zu den willkürlichen Bewegungen und Handlungen. Auch der Trieb und

das Begehren werden daher mittelbar insoweit frei sein können, als sie entscheidende Ursachen von solchen Bewegungen und Handlungen sind, die auf der Stufe eines weiter entwickelten Bewusstseins durch das Begehren als Erfolge eines selbstbewussten Willens, als Thaten erzeugt werden. Nicht ohne Weiteres und niemals blos als apriorische Bedingungen des Handelns sind Triebe und Begehrungen frei, nicht als Fähigkeiten, welche wir als die entscheidenden Ursachen ansehen, die aus Erfahrungseindrücken unerklärbar sind und diesen selbständig gegenüber stehen. Denn das beweist nur, dass sich in ihnen ein ursprüngliches Sein geltend macht, auf das sie sich gründen, aber nicht, dass sie als Kräfte und konstante Ursachen von Veränderungen frei sind. Und in der That sind sie letzteres in dieser Eigenschaft stets nur mittelbar und nur insofern, als sie fast instinktive Leistungen desjenigen verursachen, was wir von dem entwickelten Selbstbewusstsein kraft seiner Fähigkeit zu entschlossenem Begehren erwarten. Wir können nun aber auch umgekehrt sagen: So weit als Triebe und Begehrungen frei sind, so weit reicht ihre Fähigkeit zu einem beinahe instinktiven, der Erfahrung nicht bedürfenden Selbstbewusstsein von der Art vernünftiger Überlegung und zu Bewegungen und Handlungen, die den Erfolgen entschlossenen Begehrens und den Thaten gleichkommen.

Nur eine einzige apriorische Ursache der Wirksamkeit des Wertbewusstseins, der Wille, ist hiernach unmittelbar frei, mittelbar aber können es auch der Trieb und das Begehren unter den erwähnten Umständen werden. Was wir aber an mehreren Stellen der obigen Erörterungen als „Naturwillen" bezeichneten, bestimmt sich nunmehr auch im Speziellen dahin, dass dieser jede Form der Äusserung des Wertbewusstseins unter sich begreift, in welchem dieses frei ohne selbstbewusste Überlegung erscheint.

Wenngleich der Wille aus diesen Gründen gegenüber allen inneren Bedingungen des Thuns mit einer einzigen Ausnahme als frei erscheint, so ist er dies doch nur relativ. Er hat es zwar in der Gewalt, zwischen den Motiven zu entscheiden und zu wählen, er ist es, der da bestimmt, welches Motiv zur Zeit massgebend sein soll. Der Inhalt dieser Motive selbst aber beruht auf Eindrücken der Erfahrung. Ja wir haben sogar gesehen, dass sich die selbstbewusste Wahl zwischen den Motiven zu einem in sich so konsequenten Verhalten verdichten kann, dass der Wille nicht mehr wie eine Kraft, sondern wie eine konstante Substanz seinen Wirkungen gegenüber dasteht; diese scheinen nur noch

Eigenschaften zu sein, die jener inhärieren. — Jedenfalls geht der Wille mit einem Motive eine so feste innere Verbindung ein, dass er demselben gegenüber auf Wahl verzichtet und ihm unbedingt so weit nachgibt, als es geeignet ist, seine selbstbewusste Entschlossenheit zu empirischer Konstanz zu steigern. — Gerade so erschien der Charakter. Ist der Wille sonst den Motiven gegenüber frei, so scheint er es nicht mehr gegenüber dem Charakter zu sein. Im Verhältnis zu diesem büsst der Wille also, wie es den Anschein hat, an Freiheit alles das ein, was er nicht blos scheinbar, sondern wirklich an solcher Selbständigkeit im Verhältnis zu den übrigen Motiven gewinnt. Denn ganz mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass die Freiheit des Willens schlechthin es nicht erklären würde, warum bei den verschiedenen Menschen auch die Entschlüsse so verschiedenartig sind, warum diesen oder jenen und zwar in ziemlich konstanter Weise gerade solche Objekte lebhaft zur That drängen, die im Begehren anderer nur als fromme Wünsche, höchstens als ernste Erwägungen auftauchen. Die Menschen würden also durch die blosse Freiheit des Willens nur als Gattungswesen frei sein — als solche aber freilich, was nicht der Fall ist, auch gleiche Entschlüsse und Thaten wie alle anderen Menschen in gewissen Entwicklungsstadien des Begehrens vollziehen müssen —; anderenfalls aber muss es überdies noch in der Hand jedes begehrenden Ichs selber liegen, dass es gerade so und nicht anders und noch dazu in dieser von der Handlungsweise aller anderen spezifisch verschiedenen Art bei einem speziellen Entschlusse seinen Willen äussert; und das Ich befindet sich wirklich in solcher Lage kraft der ursprünglichen Grundlage der empirischen Eigenart seines Willens, d. i. eben vermöge seines Charakters. Durch diesen, durch den charaktervollen Willen, nicht durch den Willen schlechthin ist das Ich als Individuum allen empirischen Motiven gegenüber in der Wahl seiner Entschlüsse frei.

Der Charakter ist ein Motiv. Denn er ist eine Ursache, die ein Moment des Bewusstseins ist. Er ist die im konsequenten Wollen zum Selbstbewusstsein erhobene Konstanz der empirischen Eigenart des begehrenden Ichs. Letzteres hat zu solchem Motiv mithin ein ganz beispielloses Verhältnis und zwar dadurch, dass der Wille selber hier konstant wird durch dauernde selbstbewusste Vereinigung mit diesem Motiv. Was in ihm konstant wird, was in ihm zu einer erscheinenden Substanz, zu einem relativ substanziellen Sein sich konzentriert, ist die vorempirische Grundlage seiner Individualität, nicht der erworbene Schatz an Motiven. Der Ge-

brauch der letzteren, obschon nicht ihr Inhalt, bleibt also völlig in der Gewalt des charakterfesten Willens, der somit den Gipfelpunkt aller relativen Freiheit des Begehrens bezeichnet; freilich ist der Wille dem Charakter gegenüber in seiner empirischen Selbständigkeit erloschen oder doch so sehr mit ihm eins geworden, dass nicht er, sondern eben der Charakter als Grund der empirischen Eigenart des Begehrens erscheint, welcher nunmehr auch die Ursache der selbstbewussten Entschlüsse und der in ihren Erfolgen sich bekundenden Konstanz der Veränderungen des Wertbewusstseins, sowie der positiven Freiheit des Thuns genannt werden muss. Nur negativ, als Unabhängigkeit von empirischen Motiven, scheint daher der Wille im charaktervollen Begehren relativ am meisten frei zu sein; positiv jedoch scheint er abhängig zu sein von dem ursprünglichen Wesen des Charakters, durch den er selber empirische Konstanz gewonnen. Allein es ist eben sofort zu betonen, dass im Charakter der Wille selbst mit der empirischen Individualität, soweit diese seinen eigenen empirischen Interessen dienstbar erscheint, eins geworden ist.

Auf solche Weise droht der Charakter scheinbar alle positive Freiheit des Willens zu untergraben. Es scheint, als müsse in ihm der Wille selbstbewusst zu einer Festigkeit erstarren, die der Ohnmacht instinktiven und mechanischen Begehrens gleichkäme. Jedenfalls würde nicht blos eine absolute Freiheit des Willens, sondern jedwede positive — sogar von nur relativer Art — unmöglich sein, wenn der Wille nicht imstande wäre, über die Konstanz des Charakters unter Umständen seine Herrschaft geltend zu machen. Nur als eine absolute Freiheit konnte aber die Freiheit des sittlichen Willens überhaupt existieren. Mithin spitzt sich das Problem der Freiheit in Bezug auf das sittliche Wollen zu der Frage zu: Ist der Mensch beim sittlichen und selbst beim konsequenten Wollen auch dem Charakter gegenüber in seinem Begehren frei? Den Kern der ganzen Untersuchung bildet mithin die Frage: Könnte eben derselbe Mensch, der diesen Charakter besitzt und von Natur mit diesen oder jenen Anlagen ausgestattet ist, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung gerade dieses Motivs ebenso gut dieses wollen als nicht wollen? Oder aber ist er, wenn alle jene Bedingungen in bestimmter Weise vorhanden sind, unbedingt und ohne möglichen Widerstand gezwungen, gerade so zu wollen wie er in der That will?

Das erstere muss der Fall sein können, wenn die Thatsache des unbedingten Vorziehens und Verwerfens begreiflich sein soll.

Nur das Vorhandensein der Freiheit erklärt jene uns bekannte, an zahlreichen Beispielen leicht zu verdeutlichende Selbstüberwindung, die gegen die Konsequenz des Charakters verstossen darf, ohne dass wir deshalb an der Festigkeit des Willens zweifeln. Sollte aber jener Fall nicht möglich sein, so wäre der Mensch auch sittlich unfrei, zugleich jedoch in seinem sittlichen Wesen unbegreiflich.

Jene sittliche Freiheit würde jedoch sogar eine absolute Freiheit sein. An diesem Punkte des sittlichen Wollens gerät daher die Freiheit, wie die Deterministen meinen, in Widerspruch mit der Kausalität. Die Untersuchung über das Verhältnis von Kausalität zur Freiheit wird uns mithin die im Gegensatze zu letzterer vorhandenen Merkmale des sittlichen Wollens und der für dies vorauszusetzenden Freiheit in die hellste Beleuchtung setzen. Indem wir uns derselben zuwenden, können wir uns jedoch auf Grund der bisherigen Ergebnisse auf einige Hauptpunkte beschränken.

III. Freiheit und Kausalität.

1. Die Freiheit und die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes.

Selbst dem Charakter gegenüber besitzt unser Begehren die Gewalt, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung eines ganz bestimmten Motivs ebenso gut dies oder jenes zu wollen oder nicht zu wollen. Nur dies, nur solche absolute Freiheit des charaktervollen Willens, behaupten die ihre eigentümliche Anschauung in verständiger Begrenzung vertretenden Indeterministen; auch dieses sogar leugnen die absoluten Deterministen. Wer von beiden hat recht?

Die Hauptstütze für die Ansicht der letzteren bildet das Kausalgesetz. Dies, meinen sie, mache die Bejahung der Frage, ob der Wille auch dem Charakter gegenüber frei sei, unmöglich. Jenes Gesetz solle ja ohne Ausnahme gültig sein, und was besage es: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache." Sorgfältige Überlegung stellt es jedoch ausser Zweifel, dass weder die unbedingte Gültigkeit noch der Inhalt des Kausalgesetzes der absoluten Freiheit im Sittlichen widerstreitet.

Denn, was erstlich diese unbedingte Gültigkeit angeht, so bedeutet sie ja nichts anderes als die Apriorität des Kausalgesetzes. Was es mit dieser auf sich hat, haben wir aber im ersten Teile dieser Schrift genau kennen gelernt. Diese Eigenschaft

fordert nur, dass der Inhalt einer Erkenntnis, für welche wir sie in Anspruch nehmen, dem Wesen und Ursprunge nach nicht aus der Erfahrung stamme, dass deren Gültigkeit selber unabhängig sei von dem Umstande, dass wir vielleicht eine grössere Anzahl von Beispielen kennen gelernt haben, in welchen ihr Inhalt zur Erscheinung kommt. Keineswegs aber ist mit der strengen Allgemeinheit und unbedingten Notwendigkeit, welche für ein Gesetz im eigentlichen Sinne und im Hinblick auf die apriorische Natur eines solchen behauptet wird, gesagt, dass es für alle Erscheinungen und noch dazu in jeder Beziehung maassgebend sei. Sonst könnte es ja nur ein einziges Gesetz von apriorischer Bedeutung geben. Nicht in den Erscheinungen, geschweige denn in Bezug auf alle Seiten derselben, sondern in dem die Dinge als solche erkennenden Bewusstsein sind Substanz, Kausalität, Zweck u. s. w. stets vorhanden. Die Gesetzmässigkeit der letzteren ist nicht eine ausnahmslose Gültigkeit für die Dinge, sondern für das sie mit Gewissheit und zumal wissenschaftlich auffassende Bewusstsein. Von diesem, nicht von jenen sind die Kategorieen und die ihnen gemäss zu formulierenden Gesetze untrennbar als Nötigungen des Geistes, auf bestimmte Anlässe hin einen substanziellen, kausalen oder zweckmässigen u. dgl. Zusammenhang der Erscheinungen zu behaupten. Unser Geist kann sich nicht dem entziehen, jedwede Beharrlichkeit in bestimmter Zeit oder bestimmtem Raume wissenschaftlich nur als einen Fall des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz zu begreifen und darum als Folge einer geistigen Gesetzmässigkeit, welche die Erscheinungen so weit beherrscht, als das Bewusstein zur Anwendung dieser Kategorie sich genötigt sieht — einer Anwendung, deren bergiffliche Bedeutung für die Erscheinungen das Gesetz als solches formuliert; — ebensowenig bin ich imstande, äussere Veränderungen anders als nach dem Gesetze der mechanischen Kausalität, innere in gewisser Hinsicht anders als nach dem der psychischen oder der Zweckmässigkeit zu verstehen. Keineswegs aber behaupte ich, dass für die Auffassung jeder Erscheinung alle diese Gesetze maassgebend seien, noch auch leugne ich, dass für das Verständnis unterschiedener Seiten der ersteren mehrere der letzteren in Anwendung kommen können, ja müssen.

Sehr gut hat den hier abgelehnten Irrtum gerade in Bezug auf die mechanische Kausalität Dr. Otto Vogel bezeichnet. Er sagt u. A. in seinem Aufsatze „Häckel und die monistische Weltanschauung“ im 5. Heft der „Verhandlungen der philos. Gesellsch. z. Berl.“ Lpz. b. Koschny 1877 S. 32: „Dem Satze, dass die

Naturwissenschaft einzig mechanisch zu erklären d. h. alle Veränderungen der Körperwelt auf Bewegungen der Atome zurückzuführen habe, stimmen wir unbedingt zu. Wenn man aber aus diesem Satze den anderen macht, also giebt es nur wirkende Ursachen und keine Endursachen oder Formalursachen, so ist das ein arger Irrthum. .... Die Naturwissenschaft hat rein mechanisch zu erklären, weil dies gerade ihre Methode ist, aber sie ist nicht die einzige Methode, welche man anwenden kann. Die Teleologie aus der Naturwissenschaft ausschliessen, heisst noch nicht, sie aus der Weltbetrachtung überhaupt verbannen. Diesen Schritt unternehmen eben nur die, welche den Wahn hegen, die Methode der Naturwissenschaft sei die allbefassende, sie sei die Universalwissenschaft, sie löse nicht blos ihre Probleme auf ihre Weise, sondern überhaupt alle Probleme. Dagegen ist unsere Überzeugung, dass die naturwissenschaftliche Betrachtung zu ihren Resultaten gerade nur dadurch gelangt, dass sie mit Bewusstsein nur eine Seite der Natur hervorhebt. Ist dies richtig, so sind die Erkenntnisse, welche die Naturwissenschaft uns giebt, Erkenntnisse, die von der Natur zwar gelten, aber ihr Wesen nicht erschöpfen. Die Natur bietet eben unsrer Auffassung viele Seiten dar. ... Wer jetzt ... in der Naturwissenschaft noch die volle Kenntniss der Natur sucht, wandelt eben noch auf den Bahnen von Paracelsus. Die moderne Naturwissenschaft hat es nicht mit dem Wesen der Natur, sondern .... mit Aussagen zu thun, welche von ihr nur gelten. Der Begriff der Natur ist ein höchst vieldeutiger. Auch die Mathematik hat es mit ihr zu thun, insofern sie uns nämlich in den Formen von Raum und Zeit erscheint und so fassen wir in der Naturwissenschaft die Natur in gleicher Weise unter dem einseitigen Gesichtspunkte der Causalität auf und schliessen mit Recht alle anderen Gesichtspunkte aus, weil wir nur durch dies Isoliren überhaupt zu bestimmten Resultaten gelangen können. Aber Seiten aus der Betrachtung ausschliessen heisst nicht dieselben leugnen. Der Streit zwischen Mechanismus und Teleologie reducirt sich darnach auf die Frage: lässt sich die Natur auch von einem anderen Gesichtspunkte aus, als es mit vollem Rechte und voller Geltung in der Naturwissenschaft geschieht, betrachten? ..... so wenig, als ich vernünftiger Weise daraus, dass ich die Uhr unter dem Gesichtspunkte des Mechanismus betrachten kann, schliessen darf, dass sie das Werk mechanischer Kräfte oder eines vernünftigen Willens ist, so wenig folgt daraus, dass ich auch die Welt unter diesem Gesichtspunkte auffassen und ihre Zustände mir in jedem

Augenblicke nach ihr erklären kann, ... dass sie selbst durch und durch das Werk blinder, ziel- und bewusstloser Kräfte ist ... mechanische Betrachtung der Welt und Betrachtung der Welt als Mechanismus sind eben ganz verschiedene Dinge" ....

Wie die ausnahmslose Gültigkeit der mechanischen Kausalität mithin sehr verschieden ist von dem Postulate, alles mechanisch zu erklären und die Natur selbst sich sträubt, lediglich nach diesem Gesichtspunkte begriffen zu werden, so gilt auch allgemein dies: Ausschliessliche Geltung eines Gesetzes bedeutet nichts anderes als unfehlbare Nötigung für jedes vernünftige Wesen stets und überall dasselbe da anzuwenden, wo ein Fall oder ein Kreis von Beispielen den thatsächlichen Voraussetzungen entspricht, für deren transscendentale Auffassung und kategoriale Bestimmtheit dasselbe als der zutreffende Ausdruck in philosophisch-kritischer Selbstbestimmung aufgefunden und festgestellt worden ist. Soweit ich z. B. äussere Veränderungen wahrnehme oder insofern als eine Erscheinung auch solcher Wahrnehmung zugänglich ist, kann ich a priori behaupten, dass dieselben nur dann völlig erklärt sind, wenn ich ihren Zusammenhang als einen Fall der mechanischen Kausalität erkannt habe. Für alle äussere Veränderung ist ausnahmslos das Gesetz dieser Kausalität maassgebend, aber es gilt nicht das Umgekehrte, dass alle Veränderung mechanisch-kausal bestimmt sei, noch das andere, dass was in gewisser Hinsicht dieser Nötigung unterliegt, es in jeder anderen gleichfalls thun müsse. — Denn es widerstreitet ferner auch der Inhalt des Kausalgesetzes der Freiheit nicht.

2. Die Freiheit und der Inhalt des Kausalgesetzes.

Wenngleich nämlich es hiernach unzweifelhaft ist, dass alle Veränderung der Kausalität unterworfen sein muss, die äussere speziell der mechanischen, so braucht der Wille doch nur insofern jener zu unterliegen, als er selber für eine Veränderung gelten muss oder falls dies überhaupt der Fall ist. Nun haben wir aber gerade die Überzeugung gewonnen, dass der Wille, auch rein als empirische Erscheinung genommen, als selbstbewusstes und seines Erfolges, nämlich der That, sicheres — d. h. als ein auf Überlegung beruhendes — Begehren die entscheidende konstante Ursache von Veränderungen, also von diesen seinen Folgen

verschieden ist. Nicht der Wille verändert sich, sondern in ihm finden Veränderungen statt und aus ihm gehen solche hervor. Nur diese Veränderungen, nur die Entschlüsse und Thaten, nicht er selber unterliegt der Kausalität. Was ist denn eine Veränderung? Nichts anderes als ein zugleich zeitliches und räumliches oder auch ein blos zeitliches Werden, im Verhältnis zu seiner Ursache aufgefasst. Dieses Verhältnis ist notwendig dem Gesetze der Kausalität gemäss bestimmt und zwar dahin, dass das Spätere nur Wirkung, das Frühere nur Ursache sein könne, sowie dass keine Wirkung ohne diese stattzufinden vermöge. Es ist aber eine willkürliche und durch keinen haltbaren Grund zu stützende Erweiterung und Auslegung dieses zweiten Momentes des Kausalgesetzes, wenn man es dahin ausdrückt: alles muss eine Ursache haben. Vielmehr darf blos dies gelten: alles Geschehen, speziell jede Wirkung, hat ihre Ursache und jede Ursache ihre Wirkung. Unter einem „Geschehen" ist aber nichts anderes als das Verhältnis eines bestimmten Werdens zu seiner Ursache zu verstehen. Nur dies Verhältnis, nicht sein Grund, nicht die Ursache selber braucht wieder kausal bestimmt zu sein und seinerseits zugleich für eine Wirkung zu gelten. Ja, es muss durchaus daran festgehalten werden, dass alle entscheidenden Ursachen, eben als solche, Anfangspunkte einer derartigen Reihe von Wirkungen sind, der sie nicht selber als gleichartiges Glied angehören können. Alle entscheidenden Ursachen sind relativ substanziell zu fassen, sie sind daher mindestens als solche ausser Stande, in demselben Sinne, wie es ihre eignen Wirkungen sind, Wirkungen von etwas anderem zu sein. Anderenfalls wäre die Welt für uns ein Rätsel, denn alsdann hätte die Anwendung des Substanzbegriffes auf dieselbe überhaupt keinen Sinn, weil für sie kein Raum wäre, da alle Konstanz in ihr verschwinden würde: freilich eine Annahme, welche den Grundthatsachen unserer Vernunft widerspricht.

Können wir mithin dieser Annahme nicht beipflichten, so muss es auch von dem Begehren gelten, dass es, sofern es im Willen entscheidende Ursache wird, nicht zugleich gewollte Wirkung sein kann; ja, da der Wille nur und stets entscheidende Ursache ist, so kann das Begehren als Wille in keiner Beziehung Wirkung, also in diesem seinem Wirken durch nichts Anderes als durch sich selber bestimmt sein.

Diesen Vorzug, stets entscheidende Ursache und darum völlig frei zu sein, hat mit Ausnahme seines Verhältnisses zum Charakter, mit dem er jedoch selbst sich verschmolzen hat, der

Wille vor allen übrigen entscheidenden Ursachen des Begehrens, vor dem Triebe sowie vor dem Begehren im engeren Sinne voraus. Gemeinsam aber ist ihm mit allen entscheidenden Ursachen der Umstand, dass er nicht in demselben Sinne, in welchem er entscheidende Ursache ist, Wirkung von anderem sein kann. Das selbstbewusste Begehren kann mithin wohl bestimmt sein, nämlich insofern es nicht als entscheidende Ursache, z. B. nicht als ein Wille wirkt. Aus der Ursachlosigkeit des letzteren, als eines solchen und des Begehrens, sofern es Wille oder sonst entscheidende Ursache für ein Wirken ist, folgt mithin nicht die Ursachlosigkeit des Begehrens im Übrigen. Sowohl das selbstbewusste Begehren als auch der Trieb brauchen nicht als Wirken sich zu verhalten, sondern nur als Dasein und Vermögen; ohne Grund einer Kraftäusserung zu werden, sind sie alsdann lediglich eine beharrliche Substanz und in keiner Hinsicht Ursache, geschweige denn eine entscheidende, für eine Veränderung. In dieser Beziehung kann also auch das Begehren selber für Wirkung gelten. Das Begehrungsvermögen als Dasein ist, ja muss, weil es als solches nur eine begrenzte Wirklichkeit hat, Folge einer Ursache sein; dies hindert aber nicht, dass es als Grund eines Wirkens im Stande ist, selber Ursache und zwar nur Ursache zu sein und überdies im Verhältnis zu einem solchen Wirken, in welchem es stets entscheidende Ursache ist, auch sogar völlig frei zu wirken. Diese Freiheit bezieht sich somit auf sein Wirken, nicht auf sein Dasein. Weil mein Wille frei ist, darum ist es noch nicht mein Wertbewusstsein oder mein Begehrungsvermögen. So wenig den Feldherrn sein menschliches Dasein zu den Befehlen in der Schlacht nötigt, so wenig bestimmt das Vorhandensein des Wertbewusstseins den Willen zu seinen Entschlüssen; vielmehr nur die Feldherrnwürde und Stellung macht jenen und zwar auch nur unter bestimmten Umständen zum alleinigen Urheber seiner Befehle, sowie der in ihnen und ihren Folgen enthaltenen Wirkungen, und ebenso ist nur der Wille die erste und einzige Ursache, welche Entschlüsse hervorbringt.

Der Umstand, dass der Feldherr als Mensch ein Geschöpf und sein Dasein eine Wirkung der Schöpfung ist, erscheint durchaus vereinbar mit dem anderen, dass er als Feldherr frei ist bei allem Thun, zu welchem er sich als solcher entschliesst. Nicht anders steht es in diesem Punkte mit dem Willen. Das Dasein des letzteren als selbstbewusstes Begehren mag Folge einer Entwicklung sein, der Wille selber jedoch, als Urheber von Entschlüssen,

kann trotzdem nur Ursache und darum völlig frei sein in seinem Wirken[1]).

---

1) Der Sachverhalt liegt hiernach geradezu umgekehrt, als ihn Binding, „Die Normen und ihre Übertretung" Bd. II, S. 10 sich vorstellt. Es ist schier unbegreiflich, wie jemand die Freiheit des Menschen gelten lassen und sie doch nicht in seinem Willen sehen will. Sie soll alsdann von seinem Sein gelten. So urteilt Binding. Liegt es denn aber nicht vor aller Augen klar zu Tage, dass das Sein und die Entstehung des Menschen bedingt ist? Mögen wir auch die Art dieser Entstehung im eigentlichen Wesen noch nicht begriffen haben und auch wohl niemals künftig begreifen; dass der Mensch nicht selbst Urheber seines Daseins ist, sondern sein Leben den Eltern und der Fortwirkung der Schöpfung in der letzteren Leben verdankt, daran ist doch kein Zweifel. Was soll nun dem gegenüber eine Freiheit des Seins in Bezug auf den Menschen besagen? Das ist etwas ganz Unverständliches. Der Mensch selber soll irgendwie als unbedingte Ursache die Quelle seiner Handlungen sein, nicht ein Werkzeug in der Hand anderer Ursachen, sonst liege die Quelle aller menschlichen Thaten ausserhalb der Menschen. Dies bemerkt Binding richtig und weist es ab, weil damit alle Freiheit beseitigt werde. In seinem Sein kann aber wahrhaftig die Freiheit nicht enthalten sein, wie schon die Thatsache unserer Abstammung von anderen beweist. Also bleibt nur die Freiheit des Wirkens übrig (cf. auch oben unsere Begriffsbestimmung S. 207 u. 8). Binding setzt das Sein der Erscheinung als absolut Verschiedenes entgegen und meint, in dieser, zu welcher das Wirken wohl gehören soll, herrsche ausnahmslos die Kausalität und zwar im Sinne der mechanischen Kausalität. Darin aber irrt er ebenfalls, wie wir weiter unten ausführlich beweisen werden. Die Transscendenz in ein von der mechanisch bestimmten Erscheinungswelt absolut verschiedenes intelligibles Sein ist also überflüssig. Auch auf Kant beruft sich Binding mit Unrecht aus doppeltem Grunde. Einmal nimmt ja Kant in der „Kr. der pr. Vn." § 1—8, bes. § 5 notorisch einen freien autonomen Willen an, und sodann ist dessen übersinnliche Wirklichkeit (die intelligibele Welt) nicht blos ein übersinnliches Sein. Der freie Wille speziell wird von Kant als „Kausalität durch Freiheit" und eben durch diese als Mittel und Besitz eines Wirkens bezeichnet. Die Freiheit des Seins ist vielmehr eine Schelling-Schopenhauersche, bis auf Ed. v. Hartmann fortwirkende Erfindung, welche einen logischen Fehler enthält, den schon Harms, „Die Philosophie seit Kant", Berl. b. Grieben 1876, S. 576 fg. nachgewiesen und auch wir oben S. 68, cf. auch S. 182, bezeichnet haben.

Binding widerspricht sich endlich aber auch selber. Er bemerkt ebd. S. 8: „Was nun zu einer Handlung reizt oder unseren Entschluss hemmt, ist stets eine Empfindung. Diese Empfindung wird erregt durch die Vorstellung der Harmonie oder Disharmonie der geplanten Handlung mit unserem Wesen, nicht durch dies harmonische oder disharmonische Verhältniss zu unserem Wesen selbst. Denn die vollführte That beweist sehr häufig, dass wir über ihre Wirkung auf uns, also über die praktischen

Zwar hat jede positive Vorstellung über einzelne Qualitäten des göttlichen Wesens etwas sehr Bedenkliches, sie ist transscendent und wissenschaftlich kaum haltbar, und die Philosophie hat gar keine Ursache, derartige willkürliche Ansichten ernstlich zu beachten. Immerhin könnte man unter göttlicher Allmacht sich einen in kritischer Selbstbesinnung gewonnenen Begriff vorstellen, welcher den übersinnlichen letzten Grund alles Seins lediglich durch solche Merkmale zu bestimmen sucht, wie sie gefordert werden von einer Hypothese, die ein Wesen annimmt behufs Erklärbarkeit von ganz genau zu bezeichnenden Spuren des Übersinnlichen in der Erfahrung selber. Die Allmacht eines solchen erscheint aber als sehr wohl vereinbar mit der Freiheit des Wirkens, wenngleich nicht mit derjenigen des Seins. Wenn, wie dargethan wurde, die Ursachlosigkeit meines Willens durchaus nicht diejenige meines Daseins und Begehrens fordert, so hat das allmächtige Wesen es allerdings in der Gewalt, mein Dasein zu zerstören und darum auch die Entstehung meines Willens zu verhindern, indess es ist ausser Stande, den einmal vorhandenen Willen in seinem Wirken zu hemmen, es zu vereiteln, dass er ganz nach seinem Belieben seine Entschlüsse fasst und sein Thun ins Werk setzt. Doch dies nur nebenbei.

Jedenfalls steht soviel fest: Der Wille braucht nach dem Kausalgesetze weder selber überhaupt eine Wirkung zu sein, noch kann er jemals unmittelbar für eine solche gelten; ja auch mittelbar vermag er niemals Wirkung eines anderen Willens oder einer anderen Ursache in demselben Sinne zu sein, wie es seine eigenen Folgen sind.

Der erste Punkt dieses Ergebnisses wird recht deutlich auch gerade durch das bestätigt, was Lotze in trefflicher Weise über das Kausalgesetz bemerkt: Er sagt in seinem „Mikrokosmus“ Bd. I,

---

Anforderungen unseres inneren Menschen geirrt haben.“ Also nicht die Harmonie mit unserem Wesen, wie es, wenn die Freiheit in unserm Sein läge, der Fall sein müsste, sondern die Vorstellung solcher Harmonie ist Ursache der Handlung. Und wie beschaffen ist diese kausal wirkende Vorstellung? Sie ist „Vorstellung der geplanten Handlung,“ d. i. einer Absicht, die Handlung werden soll. Was ist dies anderes als ein praktisches Bewusstsein oder ein Wille. Nun wägt nach Binding selber der Mensch (ebd. S. 9) mittels dieser Vorstellung der Harmonie ab, — er als ein so vorstellender entscheidet, — welcher Reiz Motiv zur Handlung wird und giebt den Ausschlag. Der diesen gebende Faktor soll aber nach S. 10 unbedingt sein. Also wurzelt auch hier die Freiheit im Willen.

2. Aufl. Lpz. b. Hirzel 1869, im 3. Buche S. 292: „Wenn das Kausalgesetz mit Recht zu jeder Wirkung eine Ursache verlangt, so ist es dagegen unsere Schuld, wenn wir in jedem Ereignis eine Wirkung sehen, oder wenn wir die gefundene Ursache überall selbst wieder als Wirkung einer anderen betrachten. Die unvollendbare Reihe, in welche wir uns hierdurch verwickeln, muss uns darauf aufmerksam machen, dass jener Satz im Grunde weniger aussagt, als er scheint. Wenn wir behaupten, dass jede Substanz unzerstörbar sei, so sagen wir etwas Richtiges, falls wir in dem Begriffe der Substanz eben das Merkmal der Unzerstörbarkeit eingeschlossen haben; aber wir drücken damit nichts aus, was eine unmittelbare Geltung hätte; denn es wird sich dann eben fragen, ob es Substanzen in diesem Sinne gibt, und ob die Erfahrung, die uns allerdings nötigt, zu jedem Kreise von Eigenschaften und Entwicklungen ein Subjekt als Träger derselben hinzu zu denken, uns auch überall dazu nötige, dies Subjekt selbst in Gestalt einer so gearteten Substanz aufzufassen. Ebenso verlangt ohne Zweifel Alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, seine Ursache, aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten. Eben jene Unvollendbarkeit der Kausalreihe überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führt notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück. Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, dass jeder Teil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden musste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegenteil das grössere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, dass jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat."

3. Die Freiheit des Willens und die verschiedenen Arten der Kausalität.

So wenig wie die ausnahmslose Gültigkeit scheint hiernach der Inhalt des Kausalgesetzes der Freiheit zu widerstreiten. Letzterer ist jedoch bisher nur in einer Gestalt berücksichtigt worden, in welcher er so abstrakt erscheint, dass er der erkenntnistheoretischen Natur desselben nicht entspricht. Der Satz: „alles hat seine Ursache" bezeichnete ja nur den durch Abstraktion er-

kannten gemeinsamen Inhalt der blos ursächlichen und der zugleich zweckvollen Kausalität; als erkenntnistheoretische Grundsätze ergaben sich indes, wie früher gezeigt, sofort zwei Gesetze der Kausalität: 1) das der notwendigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen, sei diese nun mechanisch oder psychisch, 2) das der notwendigen Gemeinschaft der Veränderungen oder der (psychomechanischen) Wechselwirkung (vgl. ob. S. 38).

Von diesen beiden hat nur das erste und zwar auch nur als Gesetz der mechanisch-wirkenden Ursache eine Bedeutung, die der Freiheit widerstreitet. Indes ist es auch hier nur der Inhalt, nicht die Tragweite und Geltung dieses Gesetzes, welche mit derselben unvereinbar ist. Es kann also, wie bereits nachgewiesen wurde, ein Zusammenhang von Veränderungen in einer Hinsicht dem Gesetze der mechanischen Kausalität unterliegen, während er in anderer von diesem gar nicht getroffen wird. Der Zusammenhang, für welchen wir die Freiheit fordern, betrifft nun aber lediglich die Veränderungen in der Wirksamkeit des Willens als solche und diese unterliegen in keiner Beziehung der mechanischen Kausalität. Denn der Wille hatte es ja seiner Natur nach unmittelbar nur mit Entschlüssen und inneren Bedingungen zu thun. Er tritt überhaupt als solcher erst da auf, wo die äusseren Umstände ohne Weiteres für die Ausführung seiner Akte geeignet sind. Mithin wird das Wollen unmittelbar nur von der Kausalität der psychisch-wirkenden Ursache getroffen. (Auch dies entgeht Binding a. a. O. II, S. 10, da er überhaupt nur eine Art von Kausalität kennt und dieser die Welt der Erscheinungen „ausnahmslos" verfallen lässt.)

Mittelbar unterliegt der Wille freilich auch der mechanischen Kausalität. Nur ihr gemäss können ja diejenigen Wirkungen ablaufen, durch welche seine Entschlüsse sich zu Thaten gestaltet haben, die in die äussere Erscheinung getreten sind. Allein der Wille selbst besteht ja nicht in diesen Thaten, deren Eintritt, obschon nicht deren Ablauf, er freilich in seiner Gewalt hat. Der Umstand, dass der Verlauf der Thaten in diesem Falle der mechanischen Kausalität unterworfen ist, berührt also den Willen als solchen und unmittelbar in keiner Weise. Wir bedürfen daher behufs Annahme der Möglichkeit der Freiheit gegenüber der physiko-mechanischen Kausalität gar keiner Zuflucht zu einem den Erscheinungen entgegen gesetzten Sein, wie Binding meint. Lotze bemerkt über diesen Sachverhalt Folgendes: „Darin besteht, nicht allein zwar, aber wie mir scheint, zum wesentlicheren

Theile der Sinn der Causalität, dass sie jedem aus irgend welcher Quelle einmal entstandenen Elemente der Wirklichkeit sein thätiges Eingreifen in den übrigen Bestand der Welt, zu welcher es nun gehört, sichert, und zugleich ihm verwehrt, innerhalb derselben anders thätig zu sein, als in Übereinstimmung mit jenen allgemeinen Gesetzen, die in ihr alles Geschehen beherrschen. So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung Theil zu nehmen. So haben wir ferner ein Bild desselben Vorganges an dem Verhalten unserer eigenen Seele zu den Werkzeugen des Körpers; eine Menge Entschlüsse, Anfangspunkte künftiger Bewegungen, erzeugt die Seele in sich; keiner von ihnen braucht bedingt und begründet zu sein durch Ereignisse in dem leiblichen Leben, auf welches er zurückwirkt; aber jeder, in dem Augenblicke, in welchem er in dieses Leben übergeht, ordnet sich nun den eigenen Gesetzen desselben unter und erzeugt so viel oder so wenig Bewegung und Kraft, als diese ihm zugestehen und Bewegung in dieser und in keiner anderen Richtung, als in welcher sie es ihm gestatten. Der Anfänge, deren Ursprung nicht in ihm selbst enthalten ist, kann der Weltlauf in jedem Augenblicke unzählige haben, aber keinen, dessen nothwendige Fortsetzung nicht in ihm anzutreffen wäre. Wo aber solche Anfänge liegen, können wir nicht im Voraus bestimmen; überzeugt uns die Erfahrung, dass jedes Ereignis der äusseren Natur zugleich eine Wirkung ist, die ihre Ursache in vorhergehenden Thatsachen hat, so bleibt die Möglichkeit unbenommen, dass der Kreis des innern geistigen Lebens nicht gleich durchgängig einen starren und nothwendig ablaufenden Mechanismus bilde, sondern dass in ihm neben unbeschränkter Freiheit des Willens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei."

Nur in der äusseren Natur muss jedes Ereignis Wirkung sein, nur, wenn die Freiheit des Willens für ein solches gefordert würde, wäre sie mit der mechanischen Kausalität unvereinbar; da wir jedoch das Problem der Willensfreiheit auf die Frage beschränkt haben, ob der Wille in Bezug auf die inneren Bedingungen frei sei, so wird dieselbe von dem Inhalte jener Kausalität unmittelbar gar nicht berührt.

Was ferner das Gesetz der psychisch-wirkenden Ursache betrifft, so geht es zwar auch über den Inhalt der abstrakten Formel: „Alles Geschehen hat seine Ursache" hinaus, aber nicht in der

Art, dass es irgendwie durch seinen besonderen Inhalt forderte, dass jede Ursache und jedes Ereignis des inneren Geschehens wiederum Wirkung sei. Es kann zwar ein solches, auch wenn es Ursache ist, unter Umständen seinerseits gleichfalls eine Folge sein, aber notwendig ist dies nicht. Der Wille ist aber, wie wir wissen, eine stets entscheidende Ursache und solche kann, wie wir ebenfalls ausführlich dargethan haben, niemals Wirkung sein. Der Wille wird somit als solcher auch von dem Gesetze der psychisch-wirkenden Ursache gar nicht unmittelbar betroffen, wie schon die Thatsache des Irrtums zur Genüge beweist. Wenn also das Gesetz der wirkenden Ursache in keiner Gestalt den Willen unmittelbar bestimmt, wie wiederum Binding gegenüber ausdrücklich zu betonen ist, so unterliegen die Folgen desselben dennoch, sofern sie Seelenerscheinungen sind, dem Gesetze der psychisch-wirkenden und, sofern sie Bewegungen sind, dem der mechanisch wirkenden Kausalität.

Noch weniger als die psychische widerspricht aber die psycho-mechanische Kausalität der Freiheit. Nicht blos verlangt sie sowenig wie die psychisch-wirkende, dass jedes Ereignis wiederum Wirkung sei, sondern sie gestattet es sogar, dass Wirkung und Ursache derselben Substanz, nämlich irgend einem Bewusstsein, und noch dazu in demselben Augenblicke, also ganz gleichzeitig, angehören. Die blosse Zugehörigkeit zur selbigen Substanz verbindet die Glieder der kausal bestimmten Veränderung zwar nur innerlich; der Umstand aber, dass sie als solche überdies gleichzeitig im Bewusstsein auftreten, macht sie erst zum Inhalte eines Selbstbewusstseins. Denn ein Bewusstsein, das von Ursachen und Wirkungen als solchen weiss, stellt eben nicht nur anderes, sondern sich selbst vor; werden doch lediglich in Beziehung auf ein Bewusstsein Objekte zu Ursachen und Wirkungen. Ein solches Selbstbewusstsein ermöglicht es aber zugleich, dass Ursachen, Zwecke und Motive aller Art zu seinem eigenen Inhalt werden können, darum für das Wirken desselben nicht als Zwang empfunden werden, sondern ihm im Augenblicke des Entschlusses den Charakter der Freiheit verleihen. Ein selbstbewusstes, zweckvolles Geschehen kann daher ganz und gar auf sich selber ruhen. Nun ist aber das Wollen ein Begehren und Wirken, welches stets von dieser Art ist. Der Wille ist immer selbstbewusst, ist stets selber entscheidende Ursache für ein Wirken; keine ihm selbst ursprünglich fremde Ursache vermag ihn daher zu bestimmen, ohne dass er sie zu seinem eigenen Besitze erhoben und gebilligt hat. Relativ ist mithin der Wille allen Motiven gegenüber frei. Nur relativ ist er es allerdings, insofern

das Vorhandensein der Motive, als der Erfahrung entstammenden Bedingungen seiner Entschlüsse, ohne sein Zuthun stattfindet, aber immerhin ist er doch frei als Wille, weil es ganz in seiner Gewalt steht, ob er als solcher überhaupt irgend eines derselben sich aneignet, es zu seinem Motiv erhebt, und wenn dies geschehen, ob er auch schon zur Zeit und im Augenblick seinen Entschluss zur That gestaltet.

Der Wille nimmt als eine derartig entscheidende Ursache eine ganz eigentümliche Stellung in der psychischen Kausalkette oder richtiger ihr gegenüber ein. Er selber, als das selbstbewusste Subjekt eines infolge vernünftiger Überlegung die That in der Gewalt habenden Begehrens, ist der allein wesentliche Faktor des Geschehens. Es ist das eine Eigentümlichkeit des Willens, die vom rein empirischen Standpunkte anzuerkennen ist und die derselbe allen Momenten jeder anderen psychischen Kausalreihe voraus hat. Nur weil Binding in Bezug auf Bedeutung und Tragweite des Kausalgesetzes in so irrigen Vorurteilen befangen war, konnte selbst seinem Scharfsinn dieser klare Sachverhalt sich verbergen.

4. Folgerungen. Causa sui.

Fassen wir das Ergebnis dieser Erörterungen über das Verhältnis der Kausalität zur Freiheit zusammen, so steht folgendes fest: 1) Die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes widerstreitet der Annahme letzterer nicht, da sie nur auf der Apriorität desselben beruht, die letztere aber nimmt lediglich die Unabhängigkeit von der Erfahrung für den Inhalt eines Vernunftgesetzes in Anspruch und verlangt die Anerkennung desselben zwar von jedem denkenden Wesen für alle Erscheinungen, die diesem Inhalte entsprechen, sie gebietet indes durchaus nicht, alle Erscheinungen schlechthin ihm zu subsumieren. 2) Der Inhalt des Kausalgesetzes besagt aber allgemein nur, dass alles Geschehen seine Ursache hat und würde nur dann mit der Freiheit unvereinbar sein, wenn er forderte, dass jede Ursache wiederum Wirkung sein müsste. 3) In der besonderen Gestalt des Gesetzes der mechanisch-wirkenden Ursache haben wir zwar einen apriorischen Inhalt, der mit dem Freiheitsbegriff unmittelbar sich nicht verträgt. Da die Freiheit jedoch nur für den Willen und darum lediglich für ein inneres Geschehen gültig sein soll, so ist sie jener Gestalt des Kausalgesetzes gar nicht unterworfen. 4) In der besonderen Gestalt als Gesetz psychisch-wirkender Ursache liegt jedoch sowenig wie in dem allgemeinen Kausalgesetz der Sinn, dass jede psychische Ur-

sache wiederum Wirkung sein müsse, und da der Wille, selbst rein empirisch betrachtet, stets als entscheidende Ursache sich geltend macht, so kann er sogar niemals Wirkung sein. 5) Das Kausalgesetz hat endlich noch eine dritte erkenntnis-theoretische und apriorische Bedeutung als dasjenige der Kausalität der Gemeinschaft oder des Zweckes. Gerade diese Form ist es, welche auf den Willen, der, wie alles Begehren, zweckmässig bestimmt ist, die unmittelbarste Anwendung findet. Wenn ein Geschehen, das diesem Begriffe entspricht, nun schon an sich eine Ursache voraussetzt, die gleichzeitig mit der Wirkung irgendwie vorhanden sein muss, weil beide hier als vorgestellt im Bewusstsein existieren und so ein Ganzes in diesem bilden, so kann beim Willen, da er ein selbstbewusstes Begehren ist, dieses Ganze zugleich sein eigener Inhalt werden. Das selbstbewusste Begehren kann nicht blos Wirkung und Ursache zu einem geistigen Ganzen verbinden, sondern auch zum Inhalte einer einzigen geistigen Substanz machen. Diese, als Ursache eines Gesetzes, das von ihrem eigenen Wesen untrennbar ist, als Grund ihres selbstbewussten Wirkens und Wechsels, ist wahrhaft eine causa sui. Der Begriff einer solchen ist widerspruchsvoll nur, so lange man an der irrigen Auffassung festhält, dass jede causa wiederum Wirkung sein müsse; er entspricht sogar allein der Wirklichkeit eines selbstbewussten Begehrens, das selbstbewusster Grund seines eigenen selbstbewussten Wechsels ist. Der Wille, als die stets entscheidende Ursache seines Begehrens, befindet sich sogar immer in dieser Lage; er ist folglich eine causa sui und als solche stets in seinem Wirken frei.

Nur wenn er diesem Begriffe der causa sui und seiner mit ihm übereinstimmenden Natur entspricht, scheint der Wille zugleich von jedem Zwange wahrhaft frei sein zu können. Gezwungen bin ich zu etwas ja nur, insofern ich das Bewusstsein habe, einer Notwendigkeit folgen zu müssen, die ich nicht gewollt habe, die also gegen meinen Willen mich beherrscht. Thut dieselbe dies aber mit meinem Willen, so ist der Zwang aufgehoben, obschon die Notwendigkeit bestehen bleibt. Gerade dies aber ist der Fall beim Wollen. Dies ist kein ursachloses Geschehen, kein Wirken, das keiner Kausalität unterliegt, sondern nur ein solches, das keiner fremden Kausalität unterworfen ist und dessen Ursache nicht wiederum für eine Wirkung angesehen werden darf. Eine Notwendigkeit, die kein Zwang ist, besteht in solcher Art für einen Willen, der lediglich davon wiederum selber die Ursache ist, dass er in einem bestimmten Falle nicht nur will, sondern gerade so

und nicht anders will. In eben dieser Lage befindet sich aber der konsequente Wille und auf die Dauer erweist sich als solcher nur der charaktervolle Wille. Und damit ist die Frage nach der Freiheit des Willens auch dem Charakter gegenüber in bejahendem Sinne entschieden. Der Wille ist dem Charakter gegenüber deshalb frei, weil er diesen, der als das ihn stets ganz eigentümlich und auf dieselbe Weise bestimmende Motiv erscheint, zu einem solchen nur durch das ihm selber innewohnende und ihn in seiner spezifischen Eigenart als Begehren erfüllende praktische Selbstbewusstsein erhoben hat [1]). Diese Harmonie des Willens mit dem Charakter ist also keine den ersteren bindende Nötigung, sie ist kein Zwang, der dessen Natur auferlegt wird, sondern sie ist das eigene Werk desselben, und der Wille muss daher bei jedem Entschlusse solche Harmonie aufs neue erzeugen, so dass er dieser keineswegs als starrer Notwendigkeit unterliegt. Nicht einmal der Charakter überrennt hiernach den Willen, geschweige denn jenen ein Motiv, wovor Binding freilich mit Recht warnt. So zweifellos es ist, dass der Wille jene Harmonie stets herstellen wird, wo es sich um Erreichung relativ wertvoller Zwecke handelt und dass gerade sie ihn befähigt, die höchsten Ziele dieser Art zu vollführen, ebenso gewiss ist es, dass er es in seiner Gewalt hat, auf diese Verbindung zu verzichten, wo etwa noch höhere, absolut-wertvolle Zwecke ihn zu etwas anderem bewegen.

In Bezug auf jenes Verhältnis von Freiheit und Zwang beim charaktervollen Willen spricht sich O. Liebmann a. a. O. etwa folgendermaassen aus: „Angenommen ...., dass diese Nothwendigkeit mit meinem Willen mich beherrschte, so wäre offenkundig der Zwang aufgehoben, während die Nothwendigkeit fortbestände, und eben dann würde das der Fall sein, wenn mein Wille selbst wieder davon die Ursache wäre, dass ich gerade so im besonderen Falle will: wenn ich jetzt nur deshalb so wollen wollte, weil ich meiner Natur nach so wollen wollte. Eine derartige Aufhebung des Zwanges wäre Freiheit, obzwar noch nicht im höchsten Verstande, aber doch in einem innerhalb der empirischen Causalreihe allein verständlichen, hier sich geltend machenden und doch bedeutsamen Sinne. Z. B. Ich bin leicht in Zorn zu bringen; nehme ich mir aber vor oder will, wenn sich Anlass zu einem Zornesausbruch

1) Dieses ist der Punkt, den Binding übersehen hat, und der so wichtig ist, dass er allein die ganze Deduktion desselben auf S. 1—10 des 2. Bds. seines Werkes über „Die Normen" umstösst.

bietet, nicht aufzubrausen, und es tritt nun der Fall ein, dass ich dennoch wirklich gereizt werde, so liegt die reale Disjunction entgegengesetzter Handlungen vor: entweder schlage ich etwa auf meinen Gegner los oder nicht; nur Eins von beiden ist möglich. Ich thue es nicht, will es also nicht. Dass ich es nicht thue, also nicht will, hat dem Kausalitätsgesetze zufolge eine Ursache, geschieht also nothwendig. Allein diese Nothwendigkeit ist kein Zwang; beherrscht sie mich doch nicht wider meinen Willen, sondern mit demselben. Ich will nicht zuschlagen, weil ich nicht zuschlagen wollen will. Der Zwang ist aufgehoben und beseitigt, die Nothwendigkeit besteht und ist vorhanden; und weil ich nicht gezwungen bin so zu wollen, d. h. weil ich nie gegen mein Wollen überhaupt dieses Besondere will, so bin ich in solcher Rücksicht frei. Dieser Weg führt somit zu einer Idee der Freiheit, die zum Unterschiede von der indeterministischen dem Gesetze der Causalität nicht widersprechen würde, sondern sich mit ihm vereinigen liesse. Das der Freiheit Widersprechende ist der deterministische Satz: „Ich bin gezwungen im Besonderen so zu wollen wie ich will"; dieser (mindestens in derartiger Allgemeinheit) falsche Satz ist untergeschoben an Stelle des richtigen: „Dass ich so will, folgt aus einer Ursache, also nothwendig." Der Indeterminismus wendet sich, um die Freiheit zu retten, anstatt gegen jenen falschen, gegen diesen richtigen Satz und sagt: „Dass ich so will, folgt nicht nothwendig, sondern ich könnte auch (zu derselben Zeit) nicht so wollen." So aber wird zu viel behauptet und das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem die rationelle Nothwendigkeit zugleich mit dem eingebildeten Zwange aufgegeben wird. Nur gegen den in seiner Allgemeinheit falschen Satz des Determinismus hat man sich zu wenden, indem gezeigt werden kann, dass unter gewissen Bedingungen sich eine Freiheit sehr wohl mit dem a priori gültigen . . . . Causalgesetze vereinigt denken lässt; denn es ist zu behaupten: „Falsch ist die Annahme, dass ich in jedem Fall gezwungen bin, so zu handeln wie ich will." Wenn nämlich die Ursache, aus welcher mein Willensact nothwendig hervorgeht, nicht etwas meinem Willen Widerstreitendes, sondern selbst etwas von mir Gewolltes ist, so bin ich nicht von jenem Willensacte gezwungen, nicht von jener Nothwendigkeit nolens volens beherrscht, sondern — eben weil die Nothwendigkeit eine von mir anerkannte und zwar als eine gewollte und mithin der Zwang aufgehoben ist —, so bin ich in Beziehung auf jenen Willensact frei."

In dieser Darlegung des Sachverhalts wird Liebmann dem Verhältnisse zwischen Freiheit und Zwang zwar vollkommen gerecht. Letzterer schwindet ja allerdings, sobald ein Motiv als solches nur entsteht durch das Selstbewusstsein, das es zur Ursache eines Entschlusses macht. Auch das Verhältnis von Freiheit und apriorischer Notwendigkeit hat Liebmann scharf bezeichnet, indem er trefflich hervorhebt, dass die Notwendigkeit, aus welcher ein Wirken hervorgeht, noch nicht bestimmt ist für die Art, wie dies geschieht. Indessen in zwei Punkten geht Liebmann trotzdem nicht weit genug. Bestimmt er auch nach der Seite der Wirkung zu das Verhältnis von Kausalität und Freiheit richtig, so hat er nämlich erstlich dies letztere doch nicht klar nach Seiten der Ursache zu durchschaut. Für jedes Wirken, also auch für dasjenige des Willens bleibt stets eine ausser ihm liegende Notwendigkeit bestehen und ist in Liebmann'scher Weise, sofern sie kein Zwang ist, mit der Freiheit vereinbar. Für die Ursache hingegen, durch die das Wirken als durch den stets und schlechthin entscheidenden Grund eines solchen Thuns hervorgerufen wird, fällt die Notwendigkeit gänzlich fort. Der Wille als ein Fassen von Entschlüssen unterliegt daher keiner ihm fremden Notwendigkeit; nur die gefassten Entschlüsse als fertige Willensakte thun dies. — Damit sind wir aber auch zu dem zweiten Punkte geführt, in welchem Liebmann der Freiheit des Wollens nicht völlig gerecht wird. Derselbe spricht nämlich von einer „realen Disjunktion entgegengesetzter Handlungen". Die letztere ha tjedoch unmittelbar nur Bedeutung für die That und Handlung, nicht für die Entschlüsse noch auch für den Willen als den Vollzieher derselben. Wenngleich der Wille stets ein solches Begehren ist, das die That in der Gewalt hat, so kann er trotzdem diese, so kann er mithin die Ausführung der Entschlüsse vertragen; seine eigene Aktion ist daher immerhin von derjenigen, die in den Thaten d. h. in den in die äussere Erscheinung getretenen Bewegungen sich bekundet, die wesentlich Folge des Willens sind, verschieden. Das Entschlüsse-Fassen ist als solches ein lediglich im Bewusstsein enthaltener, ein rein seelischer Vorgang. Das Nebeneinander im Bewusstsein ist nun aber kein Aussereinandersein im Raume. Was in diesem existiert und materielle Substanz ist, kann nicht zu selbiger Zeit wie ein gleiches Ding am selbigen Orte sich befinden. Verschiedene räumliche Substanzen können nicht gleichzeitig denselben Ort erfüllen, ebensowenig können verschiedene derartige Bewegungen denselben Raum im gleichen Augenblicke durchmessen. Die nicht

räumlich geschiedenen Substanzen und Veränderungen im Bewusstsein können jedoch als solche gleichzeitig in diesem auftreten. Wie daher mannigfache und nicht blos zwei Motive den Willen in einem einzigen Augenblicke beschäftigen können, so vermag derselbe auch zu gleicher Zeit mehrere Entschlüsse, z. B. als nur bis zum geeigneten Zeitpunkte der Ausführung vertagte Vorsätze, in sich zu bergen. Die Gegenwart des wollenden Selbstbewusstseins kann als eine rein geistige, mithin so reich und mannigfaltig sein, dass für sie die Notwendigkeit einer realen Disjunktion von nur zwei entgegengesetzten Fällen, wie sie bei den Thaten und Handlungen allerdings vorliegt, nicht vorhanden ist. Lediglich deshalb vermag der Wille als ein Selbstbewusstsein sich geltend zu machen, welches bei seinen Entschlüssen nicht blos keinen Zwang fühlt, d. i. keiner ihm fremden bewussten Notwendigkeit unterliegt, sondern auch ganz und gar seinem eigenen Ermessen und seiner eigenen Entscheidung folgt, indem es völlig ursachlos jedem fremden Antriebe gegenüberstehend nur als Ursache seiner selbst in der Wirksamkeit als Begehren sich bekundet. Weil Liebmann dies übersehen hat, konnten seine Darlegungen auch nicht einem Gelehrten wie Binding genügen, der mit schärfster Skepsis unserem Problem gegenüber tritt: cf. dessen Einwände a. a. O. Bd. II, S. 4 fgg.

Ich meine also ganz ernstlich, dass irgendwelche inneren oder äusseren Anlässe meinen Willen zu gleicher Zeit so lebhaft in Bewegung setzen können, dass er in einem einzigen Augenblicke mehrere Entschlüsse fasst, z. B. den, eine eben vernommene Musik bei ihrer Wiederholung abermals zu hören, und zugleich den anderen, von einem günstigeren Platze aus dies zu thun. Auch drängt mich gar nichts dazu, in einem bestimmten Zeitpunkt irgend einen bestimmten Entschluss zu fassen oder nicht zu fassen, wenn ich dies nicht will. Eine That, aber nicht ein Entschluss, verdrängt zu selbiger Zeit, auf demselbigen Punkte des Daseins eine andere; jene thut dies aber nur deshalb, weil sie eine äussere Bewegung und ihr Dasein räumlich begrenzt ist. Wenn mir aber zwei Dinge gleich lieb und auf Grund vernünftiger Überlegung begehrenswert und erreichbar erscheinen, so brauche ich nicht, wie Liebmann meint, mich nur für eines zu entscheiden. Die Herbeiführung des Besitzes beider kann zu selbiger Zeit beschlossen werden und, weil die Dinge so verschieden sind, wie etwa die Thaten, um sie zu erlangen, so hat mein Wille zwei Entschlüsse gleichzeitig gefasst und er hat es z. B. ganz in seiner Gewalt, welchen von diesen beiden er zuerst ausführt oder zuerst zur That gestaltet und welchen

er länger vertagt. Wenn auch der Wille an der Ausführung dieser Thaten nicht gehindert werden kann, so sind die letzteren doch nicht so sehr an ihn gefesselt, dass sie in Wirklichkeit zusammenfallen und von ihm schlechthin untrennbar sind. Und eben deshalb braucht sich das wollende Subjekt niemals für eine von zwei blos vorhandenen Möglichkeiten zu entscheiden; es kann vielmehr mehrere Entschlüsse gleichzeitig in sich bewegen, obwohl keiner derselben gleichzeitig mit den anderen zur That zu werden vermag. Denn die Thunlichkeit, welche für den Willen freilich vorausgesetzt wird, bedeutet eben noch nicht die That. Meine Entschlüsse sind ein rein inneres Geschehen, das im Augenblicke des Stattfindens auf einer Fülle von geistig wirksamen Bedingungen beruhen kann. Eine ganze Reihe von Maximen kann den Inhalt des fertigen Entschlusses bilden und als solcher im Gedächtnis sich erhalten und ebenso kann die Wahl sich gleichzeitig auf eine Mehrheit von Objekten richten. Weder für den wählenden und sich entschliessenden Willen, noch für dessen Wirkung und Fortwirkung im Inneren, d. h. für die Entschlüsse, sondern nur für den äusseren Erfolg der letzteren, für die Thaten, besteht eine reale Disjunktion von zwei entgegengesetzten Fällen.

Unsere Betrachtungen über das Verhältnis von Kausalität und Freiheit lehren uns hiernach nicht nur die Möglichkeit der letzteren, sondern auch die Wirklichkeit derselben im charaktervollen Willen. Die in diesem vorliegende konstante Harmonie des selbstbewussten Begehrens mit der empirischen Eigenart und Individualität des wollenden Subjekts zeigte sich ja als ein Werk des letzteren und kann von diesem daher jeden Augenblick ebensogut erzeugt wie gelöst werden. Die Thatsache, dass es sich so verhält, haben wir festgestellt aus dem Umstande, dass der Wille dasjenige selbstbewusste Begehren ist, welches als stets entscheidende Ursache seines Wirkens auftritt. Der Grund von dieser Eigentümlichkeit des Willens lag jedoch, wie früher dargethan wurde, in der apriorischen Natur des Begehrens, die im charaktervollen Verhalten des letzteren die höchste zum Selbstbewusstsein entwickelte und noch irgendwie empirisch interessirte Steigerung erfahren hat.

In diesem Ergebnis ist zugleich die Möglichkeit der absoluten Freiheit des sittlichen Wollens gegeben. Denn da der Wille es in seiner Gewalt hat, sich sogar von dem wichtigsten empirischen Motive, von dem Charakter, zu befreien, da seine Harmonie mit diesem nur sein Werk und zwar das seines apriorischen Wesens ist, so vermag ihn, bei Verzicht auf solche Einigung mit der Indi-

vidualität, nichts zu hindern, auch einen seiner eigenen Natur verwandten rein apriorischen Inhalt sich als Motiv anzueignen. Nur solche absolute Freiheit würde imstande sein, die Thatsache des unbedingten Vorziehens und Verwerfens zu erklären. Die Wirklichkeit derselben wird aber vollends wahrscheinlich, wenn wir uns fragen: wie muss das sittliche Wollen nicht nur in seiner spezifischen Eigenart, sondern in der Fülle seiner Erscheinungen aussehen, um dem Begriffe einer absoluten Freiheit zu entsprechen und welches sind die Thatsachen, die mit dem Begriffe solcher Wirklichkeit und den Anforderungen an sie allein übereinstimmen und nur unter der Voraussetzung jener erklärlich werden oder bleiben. Wie stellt sich also die Freiheit dar als Erklärungsgrund der Thatsachen des sittlichen Bewusstseins?

IV. Die Wirklichkeit der absoluten Freiheit des sittlichen Willens

(ihrem Begriffe nach und in ihrer Erscheinung beim sittlichen Thun).

1. Der Begriff.

Der sittliche Wille soll absolut frei sein; sonst bleibt die Thatsache, dass mein selbstbewusstes Begehren etwas unbedingt vorzieht oder verwirft unerklärt, und doch ist es nur ein ihr entsprechendes Verhalten, das ich als ein schlechthin gebotenes, als ein gutes und sittliches anerkenne.

Solche absolute Freiheit duldet im Sittlichen mithin als Haupthandlung auch keine Befolgung von bloss empirisch und relativ wertvollen Motiven. Allen derartigen Bestimmungsgründen muss der sittliche Wille mindestens von Hause aus selbständig gegenüber stehen. Insofern das charaktervolle Verhalten dazu das sicherste Mittel ist, muss derselbe also zunächst die Freiheit des letzteren gegenüber allen ausserhalb der Individualität des begehrenden Subjekts liegenden empirischen Motiven erlangt haben und überdies auch noch die Individualität einem apriorischen Interesse unterordnen und unter Umständen zu opfern im Stande sein. Weil nur auf Grund einer der Individualität ebenbürtigen Beständigkeit der Entschlüsse die übrigen empirischen Motive zu beherrschen sind, darum bleibt das charaktervolle Wollen oder vielmehr eine ihm entsprechende und in demselben nur einseitig wirksame

Konsequenz die Voraussetzung des sittlichen Thuns; weil aber der Inhalt des letzteren, wie wir aus früheren Ergebnissen wissen, etwas schlechthin Gültiges sein soll, so muss die empirische Eigenart vom absolut freien Willen in den Dienst eines solchen unbedingt geistigen Zieles gestellt werden können. Das sittlich freie Wollen ist also kein Losreissen des Begehrens und Handelns vom empirischen Boden, sondern nur eine Beherrschung sämtlicher empirischer Bedingungen desselben durch die den rein vernünftigen Idealen des praktischen Selbstbewusstseins zugewendete Gesinnung.

a. Die Gestaltung der Freiheit des menschlichen Willens.

Wie muss zunächst diesen Merkmalen zufolge das sittliche Wollen als ein absolut freies sich gestalten? Wie muss der Mensch in seinem sittlichen Thun verfahren, um diesen Anforderungen entsprechend als wahrhaft frei zu erscheinen?

Frei ist ein Mensch nur alsdann, wenn er durchweg nach Maximen in der Weise handelt, dass dieselben eine ganz bestimmte und feste Richtung seines Begehrens durch sein klar bewusstes Vorziehen und Verwerfen, zuhöchst nach dem Maassstabe unbedingter Wertschätzung, bekunden. Nur alsdann wird in keinem Falle ein Motiv im Stande sein, das wollende Subjekt zu einem anderen Entschlusse zu bewegen, als welchen die seinem Selbstbewusstsein eigentümliche Wertschätzung und von demselben anerkannte Rangordnung der Maximen erheischt. Lediglich in diesem Falle findet eine Entscheidung statt, die wesentlich vorgeht auf dem Boden des wollenden Ichs selber und seines in der Begierde jedesmal regen und wachen konstanten Wertbewusstseins.

a. Ihre Unabhängigkeit vom empirischen Charakter.

Die sittliche Freiheit im Wollen und Thun muss, wo sie diesem Begriffe entspricht, die völlige Konsequenz des charaktervollen Begehrens zeigen, ohne jedoch genötigt zu sein, sich dabei auf die empirische Eigenart des handelnden Subjekts zu stützen oder diese auch nur zu benutzen. Vielmehr derselbe Grund, aus welchem der Wille selbst es in der Hand hat, sogar unter Rücksichtnahme auf alle berechtigten empirischen Interessen sich so mit dem Charakter zu vereinigen, dass er sich diesem nicht unterwirft, sondern ihn vielmehr sich selber dienstbar macht, wird das selbstbewusste und kraft vernünftiger Überlegung sich entschliessende Begehren auch in den Stand setzen, unter Umständen sich über die nur relativ wertvolle Individualität zu erheben.

Die selbstbewusste Konsequenz des Wollens ist freilich für die sittliche That unentbehrlich, aber dieselbe braucht nicht ihre wesentliche Erfüllung oder gar ihren Abschluss zu finden in der sicheren Befolgung einer solchen festen Rangordnung von Maximen, deren Spitze die Rücksichtnahme auf die empirische Eigenart bildet. Denn nicht das Interesse an dieser, sondern der Drang des Willens, sein eigenes spezifisches Wesen auch bei Verfolgung relativ wertvoller Absichten möglichst zweckmässig zu entfalten und darum seine Natur behufs Erzielung praktischer Erfolge der Individualität seines Ichs nach Kräften anzupassen, ist es, welcher das begehrende Subjekt veranlasst, die letztere sich in solcher Art zu Nutze zu machen. Nur diese Veranlassung, nur die Einsicht, gerade bei ihr lediglich auf diesem Wege seiner Eigenart gerecht zu werden, lässt den Willen durch eben diese Anlehnung an die Individualität sich als ein konstantes Verhalten befestigen. Nicht die empirische Eigenart oder auch nur die Annahme, dass sie das Wertvollste sei, sondern die Überzeugung, stets möglichst zweckmässig begehren zu sollen, ist mithin der eigentlich maassgebende Gesichtspunkt, ist der wesentliche Inhalt der obersten Maxime des charaktervollen Wollens. Und nur in solchen Fällen, nur in denjenigen, in welchen es für den bereits nach einer festen Rangordnung von Maximen sich entscheidenden Willen gilt, relativ bedeutsame Zwecke zu verwirklichen, bestimmt sich die Anwendung jener obersten Maxime des Näheren dahin: das Streben nach Erreichung dieser Ziele möglichst in Einklang mit der Individualität zu setzen.

Ohne feste Rangordnung von Maximen, ohne die lebendige Gegenwart einer obersten Maxime im praktischen Selbstbewusstsein ist also keine sittliche Freiheit möglich. Braucht der Inhalt derselben auch nicht den Einklang mit der empirischen Eigenart zu fordern, so muss er doch die zweckmässigste Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst ausdrücken.

So beschaffen muss die Regel für letzteres, als für ein sittlich freies Verhalten, sein nach dem, was rein vom empirischen Standpunkte sich ergibt. Nur alsdann besitzt der Wille ja erstlich jene Freiheit, die einer solchen Ursache folgt, die kein Zwang ist. Ist doch die Maxime, welche Selbstübereinstimmung gebietet, nicht minder als die, welche Übereinstimmung mit dem Charakter sich vorsetzt, eine vom Willen selbst anerkannte Notwendigkeit, oder vielmehr sie ist es in noch viel höherem Grade. Denn Übereinstimmung des Willens mit sich selber und seinem eigenen Wesen ist

jedenfalls in mehr unmittelbarer Weise ein dem Willen selber angehörender Besitz als sein Einklang mit dem Charakter. Wenn daher schon das charaktervolle Begehren keiner Notwendigkeit mehr unterliegt, die es wider seinen Willen beherrscht, wenn schon hier die von demselben anerkannte Notwendigkeit eine aus seiner Natur hervorgehende ist, so beruht vollends die in der Harmonie mit seiner spezifischen Eigenart bestehende Konsequenz des Willens nicht auf einer blos unüberlegten Reaktion des letzteren gegenüber der Einwirkung von Motiven, die er nicht in der Gewalt hat, sondern es wird bei ihr lediglich durch etwas von ihm selbst Gewolltes der Wille bestimmt. Er ist sein eigener Herr und die selbstgesetzgebende Ursache seines Wirkens.

b. Die Freiheit des menschlichen Willens als selbstbewusste konsequente Harmonie mit seiner spezifischen Eigenart.

Der Wille hat aber als mit sich selbst übereinstimmendes Verhalten noch den weiteren Vorzug vor der blos charaktervollen Konsequenz, dass er in keiner Weise mehr auf etwas Empirisches angewiesen ist, daher in der That die Fähigkeit zu demjenigen in sich birgt, was wir vom sittlich freien Verhalten fordern mussten, dass sich nämlich das Begehren ohne Weiteres auf ein unbedingt Wertvolles bezieht und wenigstens unter Umständen alles Individuelle diesem zu opfern bereit ist. — Nun ist aber solche im konsequenten Wollen enthaltene Übereinstimmung mit sich selber nur die volle selbstbewusste Harmonie desselben mit seiner spezifischen Eigenart, und diese wiederum erscheint, wie wir dargethan haben, nur als selbstbewusste Gestalt von dem, was allem Begehren ursprünglich und von der Erfahrung unabhängig beiwohnt. Daraus folgt nichts Geringeres als dies: die Freiheit des sittlichen Willens entspricht durch gewisse Bestandteile zuvörderst völlig denjenigen Merkmalen des Charakters, die wir als apriorische Grundlagen desselben ansehen mussten und die jedenfalls aus der Erfahrung unbegreifliche Bedingungen desselben bezeichneten; ja der sittliche Wille ist selber nur unter der Annahme der Wirklichkeit dieser apriorischen Thatsachen des Bewusstseins möglich; durch seine Freiheit werden diese aber auch durchaus erklärt.

Denn, besitzt das Begehren von Haus aus Freiheit im sittlichen Sinne oder doch die ursprüngliche Fähigkeit zu ihr, welche allein im selbstbewussten Wollen zur Erscheinung gelangen mag, so muss es auch jederzeit im Stande sein, sich bei aller erfahrungsgemässen Entwicklung in seiner Selbständigkeit zu behaupten. Als-

dann nur ist es begreiflich, warum diese Entwickelung sich erstlich nur als Steigerung der spezifischen Eigenart eines ursprünglichen Vermögens darstellte, warum sie ferner im Besonderen als Folge eines konstanten Wertbewusstseins und seiner Bethätigung sich geltend machte, warum sie endlich im charaktervollen Begehren einen Gipfelpunkt in der Assimilierung von Erfahrungseindrücken an das eigene Wesen erreichte. Bringt doch das kraft vernünftiger Überlegung als konsequentes Wollen wirkende Subjekt jene durch Gewohnheit festgewurzelten und in ihrem Erfolge bewährten Strebungen zur Geltung, welche die eigentümliche, im Drange der besonderen Einflüsse des zeitlichen Daseins behauptete Eigenart und die der besonderen Wesenheit eigentümliche und entsprechende Lebensrichtung eines Individuums, eben seinen Charakter ausmachen.

Allein es könnten sich die verschiedenen Strebungen gar nicht zu einem derartigen charaktervollen und konstanten Begehren verdichten; es könnte nicht alles, was in unendlich reicher Fülle der für den Willen wichtige Schatz an Erfahrungen umfasst, sich dergestalt im Bewusstsein konzentrieren, wenn nicht in diesem selber, sofern es als begehrendes Ich sich zu äussern befähigt ist, ein sich gleichbleibendes Wesen enthalten wäre, wenn es nicht etwas besässe, was stets auf dieselbe Weise die Erfahrungseindrücke sich anzueignen und gegen sie zu reagieren imstande wäre. Kurz der Charakter erscheint schon selber als ein vorempirischer Grund der empirischen, in konstantem Wollen sich bekundenden Individualität. Schon deshalb kann er die ursprüngliche, apriorische Natur des Willens nicht hemmen, sondern nur diejenige Seite des ursprünglichen Willens darstellen, in welchem dieser sein Wesen rein empirischen Zielen gegenüber zur Geltung bringt. Voller und ungehinderter kommt aber die apriorische Natur des Willens nach unseren weiteren Darlegungen offenbar in jenem konsequenten Verhalten zum Ausdruck, das als Selbstübereinstimmung erscheint. Eine solche Beziehung auf die Einheit des Selbstbewusstseins, wie sie hier vorliegt und zugleich praktisch unmittelbar bedeutsam ist, bezeugt auf die nachdrücklichste Weise, dass auch das geistige Leben in der Gemütsrichtung des Begehrens auf einer rein ursprünglichen Vernunftgrundlage zuhöchst beruht. Nur diese vermag auch in dem begehrenden Ich trotz aller Veränderungen, die es im Laufe der Erfahrung erlitten hat, das Bewusstsein der Einheit seines Wesens aufrecht zu erhalten. Dass diese aber aus einer umfassenderen und weiter-

greifenderen apriorischen Grundlage stammt, als es diejenige ist, welche lediglich die empirische Eigenart befestigt und Charakter genannt wird, bezeugt der Umstand, dass alles sittlich konsequente Wollen zum guten Teil etwas Unerkanntes und Unbekanntes bleibt. Der sittliche Charakter und die sittliche Konsequenz sind etwas, was niemals für den eigenen Träger desselben völlig durchsichtig wird; dadurch unterscheidet er sich wesentlich von dem Charakter schlechthin oder dem Grunde der empirischen Eigenart jedes Individuums. Auch dieser ist schwer zu ergründen, aber den in ihrem Berufe durch Verdienst und Gunst von Schicksalsumständen glücklichen Menschen gelingt das doch in der Hauptsache. Sie erkennen das Verhältnis, in welchem ihre Anlagen, ihr Temperament, ihre Körperkräfte zu den Anforderungen des Lebens stehen, um die ursprüngliche Kraft ihres Begehrens durch angemessenste Benutzung derselben in aller Fülle zu bethätigen. Seinen sittlichen Charakter erforscht aber niemand vollständig; er, der rein praktischer Art ist, beruht eben auf einer so ursprünglichen Vernunftgrundlage, wie sie theoretisch nie völlig zu durchschauen ist.

Wollte man behaupten, dass dies in Vererbung geistiger Anlagen, Kräfte und Kenntnisse seine Ursache habe, so geht dies aus früher angegebenen Gründen nicht an. Dazu kommt aber noch, dass es bei solcher Annahme sich auch nicht erklären würde, warum doch gelegentlich alle solche angeblich vererbten Momente bei anderen zum Selbstbewusstein gelangen, und andrerseits würde doch selbst für die Möglichkeit einer solchen Vererbung wiederum eine derartige Selbständigkeit des geistigen Wesens vorausgesetzt werden müssen, wie sie weder der sinnlichen Wirklichkeit gemäss den sicher erkannten Gesetzen der letzteren eigen ist, noch auch dem Bereiche der psychischen Erscheinungen, soweit dies durch das innerhalb der zeitlichen Schranken verlaufende Seelenleben ausgefüllt und erschöpft wird. Jedenfalls würde sogar durch eine so beschaffene geistige Erbschaft das ihr gemäss zur Selbstübereinstimmung eines stets mit sich konsequenten Wollens in selbstbewusstem Begehren sich erhebende Individuum frei und selbständig gegenüber aller inneren wie äusseren von ihm selbst gemachten Erfahrung hingestellt sein.

Diese Konsequenz des Willens, die, als ein lediglich mit sich selber übereinstimmendes Verhalten ihn sogar dem Charakter gegenüber auf ganz eigenen und freien Boden stellt, gestattet auch gar nicht mehr den Einwand, dass Jemand zwar in Befolgung seiner Maxime frei, bei Wahl derselben jedoch ab-

hängig sein könne. Denn der Inhalt der Maxime ist hier ja gleichfalls durchaus der Natur des begehrenden Subjekts selbst entsprechend und von letzterem mit Selbstbewusstsein diesem seinem Wesen gemäss erzeugt. Genau genommen trifft jener Einwand auch nicht einmal bei dem empirisch-charaktervollen Begehren zu, denn die Anerkennung einer der empirischen Eigenart entsprechenden Maxime, die in diesem Falle vorlag, war ja auch bereits Erzeugnis des selbstbewussten Subjekts und darum keine bewusste, geschweige denn eine gewusste Nötigung und doch ist nur solche ein Zwang.

Zu verlangen aber, dass der Mensch in jeder Hinsicht, auch in dem, was ausserhalb des Bewusstseins stattfindet, frei sein solle, ist nach Früherem geradezu eine in sich widersprechende Forderung. Selbst der Wille setzt mitwirkende Bedingungen seiner Bethätigung voraus, die ohne direktes Bewusstsein sich geltend machen. Darum sprachen wir sogar beim Wollen nur von relativer, nicht von absoluter Freiheit. Lediglich für das sittliche Verhalten desselben wird letztere erheischt, und durch das mit sich selbst übereinstimmende Wollen war sie in einer Weise vorhanden, dass nicht nur der Gebrauch, sondern auch der Inhalt des derartig konsequenten Begehrens ganz in der Hand des in letzterer Gestalt sein Selbstbewusstsein äussernden Subjektes lag. Wir können daher sagen: Unsere Freiheit, zumal die sittliche, reicht soweit, als wir imstande sind, in den von uns übersehenen Kausalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen und gemäss einer in uns selbst liegenden Wertschätzung der vorgestellten und begehrten Objekte einzugreifen. Wir machen uns dann selbst zum Gliede des uns nur nach unserer eigenen Absicht bändigenden Kausalzusammenhanges und wir vermögen uns als Anfangspunkte einer Reihe von Handlungen anzusehen, deren Eintritt von uns selbst im Wesentlichen abhängt, obgleich ihr Verlauf gänzlich dem auch sonst ohne unser Zuthun waltenden Kausalgesetze unterworfen ist.

c. Das Wirken der Persönlichkeit als eigentlicher Inhalt des sittlich freien Willens.

Eine Konsequenz des Willens, die diesem lediglich durch sich selber und in Unabhängigkeit von dem empirischen Charakter zukommt, verbürgt aber nicht blos formal, sondern auch material die Sittlichkeit des menschlichen Begehrens und Thuns. Wenn dieselbe zuvörderst den apriorischen Bedingungen des Charakters oder richtiger dem Charakter, sofern er apriorischer Grund der

empirischen Eigenart im Handeln ist, entsprach, so vermag sie allein des Weiteren auch den Merkmalen des spezifisch sittlichen Thuns zu genügen.

Denn es handelt sich ja hier nicht blos darum, wie das sittliche Wollen und Thun als ein absolut freies Verhalten sich gestaltet, sondern auch darum, welchen Vernunftinhalt es darstellen und zum Ausdruck bringen müsse, um die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in ihrer spezifischen Eigenart sowie in ihrem Zusammenhange mit der Erscheinungswelt zu erklären.

Welchen Vernunftinhalt muss also zunächst der absolut freie Wille als solcher enthalten? Die Antwort auf diese Frage ist durch unsere früheren Untersuchungen in der Hauptsache bereits vorbereitet. Hatte sich doch aus ihnen ergeben, dass der höchste Sinn, in welchem wir uns allein kraft des Erfülltseins von einem derartigen Inhalte frei nennen können, vom empirischen Standpunkte aus gar nicht erreichbar ist. Auf diesem und als Geschöpfe, die sich selber als etwas mit anderen endlichen Objekten und Wesen Gleichartiges innerlich oder äusserlich wahrnehmen, erkennen wir uns stets nur als zeitlich oder sogar als räumlich und zeitlich eingeschränkte Naturen. Solche Erkenntnis hat sich uns aber nach zwei Seiten hin als unzureichend erwiesen. Denn weder der Inhalt desjenigen, was wir als Ergebnis einer transscendental-kritischen Selbstbesinnung im reinen praktischen Bewusstsein vorfanden, noch auch die Bedeutung derjenigen Erfahrungsthatsachen, auf welche die psychologische Selbstbeobachtung des in seiner spezifischen Eigenart betrachteten Begehrens hinführte und welche blos als Wirkungen anderer Erfahrungen unbegreiflich sind, ist irgendwie vereinbar mit einem Verharren auf dem empirischen Boden und einer Methode, die lediglich von ihm aus die Gewissheit echter Erkenntnis zu erlangen hofft. — Sowohl die transscendental-kritische Selbstbesinnung als auch die methodisch angestellte Selbstbeobachtung führte uns vielmehr dahin, für unser sittliches Thun eine solche Erkenntnis vorauszusetzen, deren Anschauung sinnlich unbegrenzt sein muss. Sonst könnten uns weder im Gewissen die Objekte als unbedingte Aufgaben noch in der Selbstbeobachtung des praktischen Verhaltens jene Handlungen entgegentreten, deren Wert oder Unwert wir lediglich in ihnen selbst suchen und die wir unbedingt vorziehen oder verwerfen. Wie die absolute Unabhängigkeit von der Erfahrung allein imstande ist, derartige in dieser selbst stattfindende Handlungen der Form nach d. h. als Ausfluss eines Willens, der eine stets entscheidende Ursache ist, zu er-

klären, so ist auch die absolute Uebereinstimmung der Entschlüsse mit einem reinen, schlechthin gültigen Vernunftinhalte, das einzige Mittel, material dieselben zu begreifen. Der Mensch, als Träger eines so beschaffenen Willens, ist aber gerade das, was wir als Persönlichkeit bezeichnet und begrifflich bestimmt haben. Diese allein vermag den Willen zur sittlichen Konsequenz zu erheben und ihn zur stets entscheidenden Ursache für solche Entschlüsse zu machen, welche alle Merkmale des spezifisch-sittlichen Bewusstseins an sich tragen. Alles, wofür die Persönlichkeit als entscheidende Ursache gefordert wurde, muss mithin in den Inhalt der Maxime des sittlichen Wollens und seines absolut freien Verhaltens gegenüber den Objekten der Entschlüsse aufgenommen werden.

d. Die Persönlichkeit als ein universell vernünftiger Faktor im menschlichen Geiste. Abweisung der sozialen Moral. E. Laas.

Ein Wille, der vermöge seiner Harmonie mit der Persönlichkeit den sittlichen Charakter des Menschen offenbart, zeigt keine blos empirische Konstanz, keine Beständigkeit und Konsequenz, die ihn in seiner Eigenart aufzuheben und erstarren zu lassen drohte. Denn als Persönlichkeit erweitert der Mensch eben ganz unmittelbar sein Ich zu einem Wesen, das von einer Seite her etwas nach Form und Inhalt unbedingt Gültiges, daher rein und universell Vernünftiges in sich darstellt. Diese Erweiterung der individuell-beschränkten zur universell-bedeutsamen Eigenart des menschlichen Ichs im sittlichen Thun und durch die sittliche Persönlichkeit, vermag erst voll und ganz die Thatsache des unbedingten Vorziehens und Verwerfens zu erklären. Eine derartige Wertschätzung sowie ein ihr entsprechendes Wollen versetzen uns zunächst durch unser praktisches Selbstbewusstsein, in welchem sie sich bekunden, sodann aber auch durch die Thaten, die wir ihm gemäss vollziehen, in den Bereich einer Wirklichkeit, welche ausserhalb jedweder die Erfahrung beherrschenden Kausalität steht und unser Ich selber aus dem Gebiete der letzteren insofern heraushebt, als es in einem derartigen Selbstbewusstsein und dem ihm entsprechenden Handeln sich unmittelbar mit dem reinen Vernunftsein verknüpft findet[1]).

1) Darum ist es auch nicht möglich, für Moral und Recht einen blos „sozialen Ursprung" anzunehmen. Auch die Fassung, welche E. Laas im 2., eben erschienenen Teile seiner Schrift „Idealismus und Positivismus" Berl. b. Weidmann 1882 S. 208 fgg. dieser dem Positivismus der Engländer und Franzosen, znmal dem der ersteren, entnommenen Idee gibt, ist ausser

Das spezifisch Sittliche ist daher kein spezifisch Menschliches, nichts blos Humanes, sondern etwas Universell-Vernünftiges. Jenes glaubte Aristoteles, und die Geschichte der Ethik hat sich von solchem Irrtum meist noch bis heute nicht befreit; dieses war zuerst die Ansicht Kants, die grundlos einem Herder mit seinem Humanitätsideal und sogar Schiller als zu abstrakt erschien. Und doch ist hier von gar keinem abstrakten Verfahren zu reden, sondern diese Anschauung ist lediglich Ergebnis einer Selbstbesinnung über die in der ganzen Fülle aufgefassten Thatsachen des praktischen Bewusstseins und ihrer Bewährung durch methodische Selbstbeobachtung des Wertbewusstseins in der Gestalt, wie es in lebensvollster Steigerung seiner spezifischen Eigenart sich entfaltet.

Die Konstanz des sittlichen Charakters, die in der Persönlichkeit vorliegt, schliesst aber keineswegs die empirische Veränderlichkeit des Willens aus; sie bindet ihn also in keiner Weise, auch nicht einmal so, wie es die Übereinstimmung mit der empirischen Eigenart in Bezug auf sein Verhalten in allen jenen Fällen thut, bei denen er nur zu relativer Wertschätzung veranlasst wird. Denn nur alle empirische Substanz ist eine zeitliche oder sogar räumlich-zeitliche Beharrlichkeit. Der sittliche Wille und die sittliche

---

Stande zu erklären, inwiefern das Subjekt ohne die von uns vertretene und nachgewiesene Freiheit es in der Gewalt haben könnte, nur gewisse gesellschaftliche Ordnungen als objektiv wertvoll anzusehen. Wie sollte es ohne autonome Freiheit zu der Anerkennung kommen, dass sein gewissen gesellschaftlichen Ordnungen gezollter Beifall „die fundamentale Zustimmung zu der Aufstellung von Ordnungen überhaupt" (ebd. S. 214) bedeutet, während es anderen derartigen Institutionen diese Billigung versagt. . Wer anders als das Subjekt hätte denn hier die Entscheidung darüber, ob die in solchen Ordnungen enthaltenen Normen objektiven Wert, wie ihn Laas selbst für die Sittlichkeit verlangt, haben oder nur als Folge von „Einzelconcessionen oder Einzelansprüchen sowie des Nutzens" anzusehen sei. Die gesellschaftliche Ordnung an Stelle des Subjekts für die Quelle der Moral ansehen, ist nichts Anderes, als eine Verwechselung von der Wirkung mit der Ursache. Steht vielmehr hiernach das Subjekt sogar der gesellschaftlichen Ordnung selbständig als sittliches Wesen gegenüber und hat andrerseits seine Entscheidung, wie auch der Positivist zugesteht, objektiven Wert, so kann dieser auch nur auf einer überindividuellen Bedeutung des Subjekts beruhen. Diese lässt sich aber, wie dargethan, nur durch kritische Selbstbesinnung und als apriorisch begründete Autonomie, nicht als Heteronomie, in die Laas zurückfällt, noch überhaupt empirisch begreifen. — Soviel steht aber jedenfalls fest: Laas' soziale und positivistische Ethik ist Folge einer Verwechselung von Ursache und Wirkung, wesentlich von derselben Art, wie wir sie weiter unten an der Moralstatistik rügen werden.

Persönlichkeit greifen aber über alle räumliche und zeitliche Besonderung ihrem Wesen nach hinaus, und die Beständigkeit, die ihrem Wesen zukommt, ist darum auch durchaus verschieden von der Beharrlichkeit, die innerhalb des zeitlich und räumlich begrenzten Daseins vorhanden ist. Diese Beständigkeit ist mithin keine Ruhe, hat keine Erstarrung der Bewegung im Endlichen zur Folge, sondern sie ist ein geistiges Leben und Werden, das mit der mannigfaltigsten Veränderung in der Erscheinung sich nicht nur verträgt, sondern sie erheischt und doch ihr gegenüber als ein sie erklärendes Sein, wie wir es oben S. 68 mit Harms forderten, sich geltend macht.

Jede einzelne sittliche That und Handlung geht als solche aus dem Willen der Persönlichkeit hervor. In dieser liegt der Quell des Sittlichen, nur in der mit ihr vorhandenen Harmonie, welche der Wille selbst erzeugt, wurzelt die sittliche Handlung, weil erst mittels ihrer der letztere sich den Charakter nicht minder als die Motive zu sittlichen Werkzeugen gestaltet. Binding irrt also, wenn er wie am zuletzt a. O. II, S. 7 bemerkt: „Die Motive der einzelnen Handlung schöpfen und erhalten vielmehr ihre motivierende Kraft erst aus dem Individuum selbst". Nein, sie empfangen diese Kraft nur durch den mit der sittlichen Persönlickeit harmonierenden Willen.

e. Der Inhalt der sittlichen Maxime des absolut freien Willens.

Wofür aber wurde doch die Persönlichkeit als entscheidende Ursache gefordert, welches sind also diejenigen Thatsachen, deren Merkmale das spezifisch-sittliche Bewusstsein ausmachten und welches ist demnach der Inhalt der sittlichen Maxime im Besonderen? Auch hierauf antwortet eine Erinnerung an bereits Dargelegtes schon zur Genüge. Die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in seiner spezifischen Eigenart, für deren Erklärung wir die Persönlichkeit fordern mussten, wie wir sie nunmehr auf Grund der sittlichen Freiheit überdies als vorhanden erkannt haben, bestanden in der Güte der Gesinnung, in der Stimme des Gewissens, in dem Pflichtbewusstsein, in der Reue über seine Verletzung, in dem Gefühle der Verantwortlichkeit und in der Zurechnung der Thaten.

Absolut frei und rein sittlich wird daher nur ein solches Wollen und Thun sein, welches seine Maximen mit diesem Inhalte erfüllt hat, sodass das begehrende Subjekt sich klar und deutlich bewusst ist, dass es selber der Urheber seiner Entschlüsse und

Thaten ist als eine Persönlichkeit, die in innerer Übereinstimmung mit dem Gewissen lediglich aus der Güte der Gesinnung ihrer Pflicht nachkommt und von der Überzeugung durchdrungen ist, diese Pflichterfüllung werde sie niemals zu bereuen, sie jederzeit zu verantworten und ihre Folgen sich zuzurechnen haben. Soll also ein Begehren dazu geeignet sein, die absolute Freiheit des Willens und die Wirklichkeit eines vollkommen sittlichen Verhaltens im Besonderen d. h. für den Einzelnen und im einzelnen Falle darzuthun, so darf für dasselbe wenigstens in erster Linie nichts anderes entscheidend sein, als die zum klaren Selbstbewusstsein gelangte und das eigene Interesse des wollenden Subjekts in unmittelbaren Einklang mit einem schlechthin oder Universell-Vernünftigen setzende Überlegung über dasjenige, was als Zweck und Aufgabe sein Thun leiten soll. Nur als ein solcher Inhalt wird unserer kritischen Selbstbesinnung zufolge das schlechthin Wollenswerte und an sich Wertvolle in der Gestalt eines apriorischen Besitzes unserer Geistes gefunden, nur ein solcher Inhalt entspricht ferner allen denjenigen Thatsachen des Bewusstseins, welche unsere Selbstbeobachtung als Folgen der höchsten Steigerung des Begehrens in seiner spezifischen Eigenart feststellte, welche wir eben dieser Beobachtung zufolge aus der Erfahrung nicht zu erklären vermochten und begrifflich als spezifisch sittliche definirten und endlich vermag nur eine That, die wir selbst vollziehen und die diesem Inhalte gemäss ist, in zweifelloser Gewissheit die konkrete Wirklichkeit des schlechthin Vernünftigen in der Erfahrung für das Individuum zu beweisen. Weder die apriorische Selbstbesinnung noch die Beobachtung des Begehrens oder die Vollziehung einer That können für sich allein genügen zum Beweise einer Vernunftwirklichkeit, welche für die Erscheinungswelt Bedeutung und Geltung hat und doch nicht in dieser erschöpft ist. Zusammen aber sind sie imstande einen solchen zu führen. Denn nur die apriorische Selbstbesinnung führt hier im Praktischen sowie sonst im Theoretischen zu dem Quelle aller Gewissheit, nur die methodische Beobachtung in der Gestalt der von uns beschriebenen und auf das Begehren angewendeten deduktiven Art, welche zur Kontrole einer vorausgegangenen Induktion diente, kann in genereller Weise die erfahrungsmässe Bewährung für die Ergebnisse der kritischen Selbstbesinnung ermöglichen, nur die den Anforderungen beider entsprechende That vollendet aber in spezieller Art diese Bestätigung, indem sie allein die Subsumtion des einzelnen Falles unter das erkannte Gesetz bewirkt. Freilich ist diese Subsumtion, da sie

selber eine That und frei ist, nicht erzwingbar. Ich habe mithin ihren Eintritt bei anderen nicht in der Gewalt, sie ist überhaupt immer nur mein, des selbst handelnden und des sich als einen solchen beobachtenden, eigenes Werk. Sie liegt daher in keinem Gebiete, das einer Anschauung zugänglich ist, die sich auf eine mir mit anderen gemeinsame Welt bezieht. Dieser Umstand hindert jedoch nur an der Erzwingbarkeit der Anerkennung des Beweises durch andere; er hindert jedoch nicht die Beweisführung selber. Dafür ist aber andererseits der Gegenstand des Beweises meinem Bewusstsein unmittelbarer zugänglich und nicht der Sinnentäuschung ausgesetzt, während die Gefahren der Selbstanschauung und der mit ihr leicht verbundenen Selbsttäuschung durch die Vorsicht der deduktiv kontrolierten Beobachtung vermieden worden sind. Handle ich daher selber frei oder entschliesse ich mich auch nur in solcher Weise, so wird der Eintritt einer derartig selbst vollzogenen Subsumtion eine besonders wirkungsvolle Vollendung der aus den angegebenen drei Momenten, nämlich aus der Selbstbesinnung, sowie aus der generellen und aus der speziellen Bestätigung ihres Inhaltes in der Erfahrung, bestehenden Beweisführung sein. Ist jene Selbstbesinnung apriorischer Natur, so geben diese Bestätigungen eine transscendentale Bewährung.

f. Die Natur dieser Beweisführung für die Wirklichkeit des sittlich freien Willens. (Liebmann.)

Ein solcher Beweis ist nicht blos von „individueller" Bedeutung. Er ist es deshalb nicht, weil sowohl die Selbstbesinnung als auch die Bewährung in der Erfahrung über die Individualität hinausführen, obwohl letztere zu dieser die unmittelbarste Beziehung gewinnt. Aber die Selbstbesinnung ruht eben auf kritisch-apriorischem Grunde, und die erfahrungsgemässe Bewährung auf dem Boden der Persönlichkeit, die ihrem Wesen nach das Individuum an das Universum knüpft. Eben deshalb hat das Ergebnis unserer Untersuchung den Charakter einer objektiv gültigen, nicht blos einer individuellen und subjektiven Wahrheit, und unsere Beweisführung geht somit weit hinaus über das, was Liebmann leisten wollte und auch allein glaubte leisten zu können.

Nicht dem Individuum, wie dieser Gelehrte will, sondern der Persönlichkeit bleibt die Subsumtion der als That zu bezeichnenden Handlung unter das Gesetz der praktischen Vernunft überlassen. Nun wird aber durch die Persönlichkeit das Individuum

unmittelbar an das Universum geknüpft, und darum ist die von jener vollzogene Subsumtion nichts, was blos von subjektiver Bedeutung ist. Der sittliche Inhalt auch jeder einzelnen That ist von universeller Geltung und muss darum auch für jedes Vernunftwesen unmittelbar verständlich sein. Die Überlegung darüber, was mir als sittlichem Wesen, als Persönlichkeit, zur Maxime des Willens tauglich erscheint, lässt sich darum gar nicht anders als allgemeingültig fassen, und zwar dem Inhalte nach eben nur so, wie wir es gethan haben. Der spezifisch sittliche Inhalt ist in der That nichts, was nach Zeiten und Völkern wechselt, sondern es wechseln nur die mannigfachen Handlungen, auf welche der sittliche Wille und seine Energie sich anwenden lässt, und nichts, was der Mensch „willkürlich" hervorbringen kann in dem von uns bezeichneten Sinne, braucht des Segens derselben zu entbehren. Der Beweis für die Freiheit des Willens ist also allgemein gültig; jeder, der sittliche Erfahrung im Guten oder Bösen besitzt — und kein Vernunftwesen kann wegen der universell-vernünftigen Natur der Thatsachen des spezifisch sittlichen Bewusstseins ohne solche sein — muss denselben anerkennen: das kann jeder auf Grund seines sittlichen Selbstbewusstseins und kraft seiner in apriorisch-kritischer Selbstbesinnung und in transscendentaler Bewährung derselben durch eigene Selbstbeobachtung geschehenen Erforschung behaupten. Die durch Vollziehung einer sittlichen That stattfindende spezielle Subsumtion verschafft aber nicht etwa dem praktischen Gesetze und seiner Vernunftnotwendigkeit, die der Freiheit nicht widerstreitet, sondern eine aus letzterer hervorgehende Kausalität begründet, erst Wirklichkeit im Dasein, während die theoretischen Gesetze in bereits vollzogenen Thatsachen existieren. Das praktische Gesetz ist vielmehr etwas, dessen eigentümliche Natur ihm eine Geltung in dem besonderen Dasein sichert, die unabhängig ist davon, ob dasselbe in einzelnen Fällen vollzogen ist, in denen es auch hätte vollzogen sein können. Die Gerechtigkeit besteht, gilt und ist das Seinsollende auch da, wo sie verletzt wird. — Die spezielle Subsumtion dient also auch im Praktischen nur zur Vollendung des Beweises, nicht zur Herstellung von Thatsachen, deren Zusammenhang wir durch jenen erkennen und darthun sollen.

Nur das ist richtig, dass diese Vollendung der Beweisführung dem Individuum überlassen ist. Dies gilt jedoch auch von jeder theoretischen Subsumtion. Dennoch bleibt ein wesentlicher Unterschied bestehen; denn hier im Praktischen ist die Möglichkeit der Beweis-Vollendung zugleich abhängig von der sittlichen, dort nur

von der intellektuellen Beschaffenheit des beweisenden Subjekts. Wessen Verstand unfähig ist zu jener Subsumtion, kann in jenem Falle den Beweis nicht fassen, wessen Wille selber nicht frei ist, die Freiheit in diesem nicht begreifen. Allein so wenig der Mangel individueller Verstandesschärfe die theoretischen Gesetze aufhebt, ebenso wenig vermag individuelle Schwäche des Begehrens die Willensfreiheit zu beseitigen, und nicht minder gilt es, dass ganz unabhängig von solchen Mängeln die Allgemeingültigkeit theoretischer und praktischer Wahrheiten vorhanden ist. Nur diese Wahrheit, dass die spezielle Subsumtion in der Beweisführung für die Freiheit vom Individuum durch die Güte oder den sittlichen Wert des beweisenden Subjekts bedingt ist, enthält auch der bekannte Ausspruch Herbarts: „Wer sich für unfrei hält, ist es — Wer sich für frei hält, ist es darum noch nicht" (Sämtliche Werke, Bd. IX, S. 262 ed. Hartenstein).

g. Fortsetzung des Vorigen: Das Böse und das „radikale Böse." (J. Kant.)

Wer noch keine sittliche That selber vollzogen hat, der ist zwar noch nicht unfrei; denn auch in seinem Geiste sind die Vernunftbedingungen der Freiheit vorhanden. In die Erfahrung seines individuellen Lebens ist jedoch die Freiheit freilich noch nicht eingetreten, sie hat für ihn also noch keine empirische Wirklichkeit erlangt, und er kann sie deshalb noch nicht als Folge einer ihm durch Beweisführung sicher begründeten Erkenntnis ansehen und als den Inhalt einer selbstgewonnenen, objektiv überzeugenden Wahrheit durchschauen. Der Beweis ist für einen solchen nur noch nicht vollständig geführt, obschon er über seinen Gegenstand, auch bevor dies geschehen ist, längst subjektive Gewissheit erlangt haben kann, ja sogar mehr als diese. Denn auch das selber in seinem Thun sittlich noch unfreie Individuum besitzt doch das Bewusstsein der spezifisch sittlichen Thatsachen. Der Mangel an eigener moralischer Kraft kann diese schon wegen ihrer universellen Gültigkeit in keinem Vernunftbewusstsein auslöschen, und sobald dies zum Selbstbewusstsein in einem Individuum erwacht, muss auch dieses wenigstens solche Erfahrungen machen, welche, wie die Folgen der Reue und Schuld, eine speziell moralische Subsumtion bewirken, durch die die Vollendung des Beweises für die Freiheit in negativer Bedeutung zustande kommt. Die eigene moralische Schwäche hindert also, wie wir jetzt unseren Satz einschränken müssen, wohl an der vollständigen Erkenntnis der

Freiheit in ihrer positiven Bedeutung, jedoch nicht an der vollbegründeten Überzeugung von ihrem Dasein in negativem Sinne. Auch der sittlich Unfreie wird, sofern er ein entwickeltes Selbstbewusstsein erlangt hat, die ursprüngliche Unabhängigkeit seines Willens von der Erfahrung thatsächlich bewährt finden und sein Verharren in der Abhängigkeit von dieser als spezielle Schuld erkennen [1]). Die kritische Selbstbesinnung aber und die generelle Subsumtion sind ihrer Natur nach ganz unabhängig von der posi-

---

1) Hier ist es am Platze auf Kants' tiefsinnige Lehre vom radikalen Bösen hinzuweisen. Auch nach dieser liegt ja der Ursprung des Bösen in der menschlichen Freiheit. Denn die Prädikate „gut" oder „böse" haben nach Kant weder in der intelligiblen noch in der sensiblen Welt allein Anwendung. Wo blos das Sittengesetz herrscht, und wo nur die mechanische Naturgesetzlichkeit waltet, da gibt es eben weder Gutes noch Böses. Gut und Böse setzen vielmehr ein Verhältnis der sittlichen und sinnlichen Triebfedern zu einander voraus; ein solches besteht aber nur für den menschlichen Willen, der als ein dem sinnlich-vernünftigen Doppelwesen eignendes Vermögen, in der Sinnenwelt das Vernünftige realisieren soll, aber nicht zu realisieren braucht. Von Hause aus aber, bevor der Wille zum Selbstbewusstsein erwacht ist, hat der Mensch vermöge der in seinem Wirken überwiegenden sinnlichen Natur einen natürlichen Hang dazu, die vernünftige Rangordnung der Prinzipien umzukehren. Dieser Hang ist das „radikale Böse", die Wurzel des Bösen. Aber dieses letztere entsteht erst wirklich, wenn auch der selbstbewusste Mensch diesem Hange nachgibt. Dies Nachgeben und noch mehr das Verharren im Bösen, vollends gar die beständige Umkehrung der Rangordnung der Maximen ist lediglich ein Werk des menschlichen Willens, freilich nicht des zur reinen Vernünftigkeit geläuterten, sondern des immer noch unvollkommenen und trotz des erwachten Selbstbewusstseins in seiner Natürlichkeit verharrenden Willens.

Geht aus einem derartigen Willen der Hang zum Bösen hervor, ist er in solcher Weise ein Entschluss, der aus der tiefsten Tiefe meines eignen Innern kommt, so ist er meine That; als solche Willensthat ist der böse Wille etwas, was uns zuzurechnen ist und verschuldet. In der ersten so verkehrt beharrenden Willensrichtung liegt diese Schuld. Von hier aus ist der Wille durch sie im Grunde verdorben. Diese Schuld gründet sich also weil sie aus dem Willen hervorgeht, auf eine vorempirische und vorzeitliche, übersinnliche Ursache, wenn sie gleich erst zu einem bestimmten Zeitpunkte im Selbstbewusstsein und dessen Bethätigung zur Erscheinung kommt. Diese Ursprünglichkeit des Bösen hebt aber die Schuld des menschlichen Ichs nicht auf, weil dies letztere selber kein blos in der Zeit entstandenes und gewordenes Wesen ist. — Im übrigen verweise ich auf Kant selber in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", und noch mehr auf Kuno Fischers überaus treffliche Darstellung davon: „Gesch. der neueren Philos." Bd. 4, S. 382—413.

tiven Moralität des beweisenden Subjekts selber. Auch will ich an dieser Stelle nochmals daran erinnern, dass die Reife des sittlichen Selbstbewusstseins, soweit es zur Vollziehung rein moralischer, spezifisch sittlicher Thaten befähigt — nicht etwa, sofern es zu sittlicher Weihe des gesamten Lebensinhaltes dienen und mit allen übrigen Bewusstseinsgebieten in Berührung gebracht werden soll — bereits gleichzeitig mit dem Hervorbrechen des Selbstbewusstseins überhaupt vorhanden und unabhängig ist von dessen weiterer theoretischer Ausbildung. Zum Verständnis des sittlichen Inhalts bedarf es wegen der aprioriſchen Natur der spezifisch sittlichen Bewusstseinsthatsachen keiner Schulung durch wissenschaftliche Einsicht. In dieser Rücksicht kann ich mich durchaus im Sinne Liebmanns äussern und stimme ihm fast wörtlich bei, wenn ich sage: Weil jeder gesunde, zum Selbstbewusstsein gelangte und darum überhaupt bis zur Fähigkeit selbständigen Handelns entwickelte Mensch mindestens Ein Mal in seinem Leben sich entschlossen haben wird und zwar gerade deshalb, weil er dazu sich entschliessen wollte, so hat er in sich eine klare Überzeugung von der Wirklichkeit eines Vermögens, durch welches er dem Zwange von Motiven zu widerstehen und eingreifend in den Kausalzusammenhang eine selbstgewählte Maxime zur Ursache seines Wollens und Thuns zu machen imstande ist.

h. Fortsetzung. Ein Irrtum Liebmanns.

Der Beweis für die Freiheit des Willens ist nicht ein Punkt, wo die theoretische und praktische Philosophie in einander übergehen; solchen Punkt gibt es eigentlich gar nicht und, wenn es ihn gibt, so liegt er vielmehr in der kritischen Selbsbesinnung, aber nicht in jener speziellen Subsumtion, die Liebmann für den „individuellen" Beweis statt für die Vollendung des objektiven Beweises der Freiheit ansieht. Die vollkommen sittliche That bewirkt eine ganz andere Vereinigung als die von theoretischer und praktischer Philosophie;* sie ist nämlich eine beispiellose Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit als eine solche Übereinstimmung und Durchdringung beider, durch welche nicht blos eine geistige Abstraktion, sondern eine übersinnliche Wirklichkeit sogar empirisch konkrete Gestalt gewinnt.

Wir haben gezeigt, dass der Beweis der Willensfreiheit nicht individuell ist, und wir können darum unsere Bedenken unterdrücken, welche wir gegen die Annahme eines derartigen Beweises überhaupt haben, wenn er uns auch nicht so sonderbar erscheint

wie die Annahme einer „individuellen" Idee. Dass dieser Widerspruch nach Berkeley nochmals auftritt, hat die Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts erstaunlicher Weise auch gerade einem Liebmann zu verdanken, freilich nur einer Jugendarbeit.

Wenn hiernach in der Hauptsache die Beweisführung für die Willensfreiheit von derselben Art ist wie jede theoretische Demonstration, wenn selbst ein so eminent praktischer Gegenstand daran im wesentlichen nichts ändert, so ist ferner auch der Umstand, dass es für denselben an einer äusseren Anschauung gebricht, ein Mangel, der nicht blos dieses Problem und andere ethische Untersuchungen trifft, sondern der auch bei jeder psychologischen Erkenntnis empfunden wird. Überall wo nicht äussere Anschauung, sondern nur Selbstanschauung oder gar Vernunftanschauung vorliegt, ist das gleiche der Fall. Allein es ist doch zu bedenken, dass in allen diesen Fällen die Sprache einen bedeutsamen Ersatz bietet. Die grössere Sorgfalt in der begrifflichen Fixierung vermag die äussere Anschauung mittelbar zu vertreten. Alle Beweisführung bewegt sich ja in Urteilen, und diese bestehen unmittelbar aus Begriffen und nicht aus Anschauungen. Setzen diese Begriffe auch Anschauungen voraus, so wird deren Inhalt doch nur in abstrakter Gestalt und als Begriff dem Verstande und Beweise zugeführt. Wenn nun das Wort und die Sprache für den Beweis in jedem Falle die Aufgabe hat, den sinnlich angeschauten Inhalt begrifflich und darum rein geistig umzugestalten, wie sollte sie nicht imstande sein, einen von Hause aus geistigen Gegenstand der Selbst- oder auch der Vernunft-Anschauung in einer für andere verständlichen Weise begrifflich zu bestimmen! Gewiss vermag sie dies, sobald sie überhaupt so weit entwickelt ist, dass sie unmittelbar Gegenstände, die in keiner äusseren Anschauung enthalten sind, zu bezeichnen ermöglicht. Jeder, der mit Vernunft und Selbstbewusstsein ausgestattet ist und dieselbe Sprache redet, versteht, wie der Erfolg es beweist, was ich meine, wenn ich Gefühle, Empfindungen, Affekte und andere Thatsachen der inneren Erfahrung benenne. Die Sprache ist das wirkungsvollste Mittel für eine symbolische Deutung, die zum Schlüssel des menschlichen Innern dient. Ich darf daher voraussetzen, dass ich durch scharfe begriffliche Fixierung hier viel erreichen kann; insonderheit wird die Bemühung von Erfolg sein, den Schatz derjenigen Worte, deren Bedeutung schon längst der äusseren Anschauung entrückt ist, vorsichtig im Dienste der geistigen Erfahrung zu verwenden und diese besonders im Unterschiede von der äusseren genau zu

bestimmen. So werde ich die Sprache als ein Werkzeug benutzen können, durch welches ich anderen eine die eigene Anschauung im wesentlichen ersetzende Vorstellung sowohl meiner Selbst- als auch meiner Vernunftanschauung darbiete. Durch Steinthals geniale Anschauungen vom Wesen und Ursprunge der Sprache wird diese Erkenntnis durchaus bestätigt. Vgl. im Bes. dess. „Abriss der Sprachwissenschaft" Berl. b. Dümmler 1871.

Endlich muss noch dies betont werden in Bezug auf das Beweisverfahren. Jede wissenschaftliche Darlegung, welche, wie dieses, Gewissheit erzeugen will, stützt sich zum wesentlichen Teile auf Bedingungen, die gar keiner sinnlichen Anschauung zugänglich sind. Denn alle Bedingungen der Gewissheit in ihrem spezifischen Wesen als solcher sind rein apriorischer Natur. Auch die letzten und höchsten für die Sinnenwelt und die in ihr enthaltenen Wirkungen angenommenen Gründe und Ursachen, auch die wichtigsten Momente theoretischer Erkenntnisse beruhen somit auf Thatsachen, die sich in keiner äusseren, überhaupt in keiner sinnlichen Wahrnehmung erfassen lassen.

Soweit das sittliche Thun lediglich in seiner spezifischen Eigenart aufgefasst wird, entzieht es sich nach dem hier Dargelegten freilich jedweder äusseren sinnlichen Wahrnehmung. Allein insofern das sittliche Thun als solches mindestens in die innere Erfahrung eingreift, muss es mittelbar auch für die äussere Folgen haben, und diese Wirkungen der sittlichen Entschlüsse müssen des weiteren auch irgendwelche, den eigentümlichen Ursachen entsprechende Spuren in der äusseren Erscheinungswelt zeigen. Haben wir doch bereits früher gesehen, dass nicht blos willkürliche, sondern sogar unwillkürliche Bewegungen sich mittelbar in den Dienst des Willens und seiner Freiheit stellen. Auch der Zusammenhang des spezifisch sittlichen Thuns mit der übrigen Erscheinungswelt offenbart nun aber zwei charakteristische Momente, die gleichfalls nur verständlich werden durch die bisher erkannte Natur des sittlichen Willens als des absolut freien Entschlusses der universell bedeutsamen Persönlichkeit des Menschen, als des Trägers seines rein vernünftigen Wesens. Diese Momente bekunden und bestätigen also selbst von der äusseren Erfahrung aus die Wirklichkeit der absoluten Freiheit des sittlichen Verhaltens; sie führen über das sittliche Thun in seinem spezifischen Wesen hinaus, indem sie es in der Fülle seiner Erscheinung und darum in seiner Wechselwirkung mit der Aussenwelt zeigen. Unabhängig von der kritischen Selbstbesinnung und ohne solche sich jeder Er-

fahrung aufdrängend, beleuchten sie doch von dieser aus auch die durch jene erlangte Ansicht von der Freiheit des Menschen.

Vermöge letzterer erkennen wir also vor uns die fortwährende Möglichkeit, durch Befolgung solcher Maximen, die eine von uns selbst vollzogene absolute Wertschätzung bekunden und darum durch Befolgung von etwas, was wir als das das Absolute und Universell-Vernünftige irgendwie unmittelbar repräsentierende Wesen lediglich selbst gewollt haben, den Kausalzusammenhang soweit in unserer Hand zu haben, dass das Eintreten von Ereignissen, die ihm gemäss ablaufen, folglich auch der Vollzug der in demselben liegenden Notwendigkeit etwas selbst Gewolltes, also kein Zwang ist.

Wenn das nach diesem Begriff der Freiheit geforderte Eingreifen in den Kausalzusammenhang nicht blos möglich, sondern wirklich sein soll, so muss das sittlich handelnde Subjekt seinerseits bei seinen Einwirkungen auf die Aussenwelt dauernd einen über seine empirische Schranke und Individualität hinaus reichenden Einfluss zu behaupten vermögen und andererseits sein Thun absolut unbegreiflich sein nach den Gesetzen der psycho- und physiko-mechanischen Kausalität seiner Umgebung. Die sittliche That muss also auch, wo sie als Wirkung in der äusseren Sinnenwelt mittelbar wahrnehmbar wird, deutliche Merkmale dafür an sich tragen, dass sie in deren Zusammenhang nicht von Haus aus gehört und sich ihm anders als die sonstigen Erscheinungen einreiht.

V. Die Freiheit des Willens im Leben der menschlichen Gesellschaft.

Es gibt in der That zwei empirische Thatsachen im Handeln des Menschen, welche vom Standpunkte der Erfahrung selber aus ebensoviele Momente und Merkmale eines derartig freien sittlichen Verhaltens darstellen und veranschaulichen. Denn dieselben sind am besten oder sogar fast allein vollkommen begreiflich bei Annahme einer absoluten Vernunftgrundlage des wollenden Ichs, die in des letzteren Individualbewusstsein und während der Phasen seiner empirischen Erscheinung selbst bei regster Lebendigkeit nie vollkommen zu erschöpfen ist. Diese Thatsachen sind:

1) Das Streben des wollenden Ichs nach Erweiterung seiner Individualität.
2) Die Unbekanntschaft des sogar zu der höchsten empirisch-möglichen Stufe in der Entfaltung des Selbstbewusstseins

gelangten Ichs mit einer Reihe von Motiven, die sein charaktervolles Wollen bestimmen. Allerdings ist dieses eine Unbekanntschaft, welche nur die Natur dieser Motive im Verhältnis zur Individualität angeht, aber nicht deren Wesen als Ausdruck eines rein universellen Vernunftinhalts.

1. Das Streben nach Erweiterung der Individualität. Die ethischen Gemeinschaften: Ehe, Nation, Staat und Kirche.

Zufolge des erstgedachten Strebens steht das menschliche Individuum von Haus aus da als ein Geschöpf, das auf das Wirken in der Gesamtheit seiner gleichartigen Genossen und auf die Gemeinschaft mit diesen anderen Individuen wesentlich angewiesen ist. Der Mensch ist eben von Natur schon kein einzelnes Wesen, sondern Glied eines grossen Ganzen. Allein er ist es zunächst blos seiner Bestimmung nach und wird es in Wahrheit erst, wenn er durch wackere Selbstüberwindung die natürlich dargebotenen Antriebe zum Anschlusse an andere selber sittlich ausgestaltet und ethisiert. Unsere gesamte heutige Kultur und Intelligenz ist das Ergebnis des Lebens in solcher Gemeinschaft. Der Einzelwille des Individuums als solcher erscheint im Vergleich hiermit wirklich als etwas Unvollständiges, lediglich als ein Bruchstück oder eine nur noch unvollkommene Entwicklungsstufe. So kraftlos die einzelne Begierde, die einzelne Maxime gegenüber der festen Rangordnung von Grundsätzen für das Individualleben bleibt, ebenso wirkungslos erweist sich das sich isolierende Individuum für das Gesamtleben. Lediglich der vollkommene, zu gesunder Entfaltung kommende Wille energischer und ganzer Menschen, deren Individualität von der Macht der Persönlichkeit beherrscht wird und diese in einem sittlich echten und kräftigen Thun bekundet, zeigt ganz unmittelbar eine Tendenz zur Gemeinschaft, sowie einen unablässigen Drang zur fördernden Anteilnahme an dem Leben jener Kreise, in welchen das Zusammenwirken der Menschen für jedes Glied derselben eine sittliche Ergänzung schafft. Diese Kreise sind zuvörderst die unmittelbar von der Natur, soweit sie zugleich als Aussenwelt uns umgiebt und von uns angeschaut wird, vorbereiteten Lebensgemeinschaften, die sich gründen auf die Beziehungen des Geschlechts, des gleichen Typus, der gleichen psychischen Ausstattung, der Stellung zur Schöpfung. Rein natürlich betrachtet nämlich entstehen daraus nur die vielfach noch rohen, wilden oder fanatischen Gemeinschaften der Blutsverwandtschaft, des Rassentums, der nationalen Eifersucht und Absperrung im Götzendienste. Sittlich

angeschaut und geistig veredelt aber gewinnt die Geschlechtsgemeinschaft mittels der Ehe die Gestalt der Familie, die Rassen-Gemeinschaft erhöht sich mittels der die Dialekte verdrängenden Ausbildung einer die gemeinsame Kultur und Literatur darstellenden Sprache zum nationalen Volkstum, an Stelle der nationalen Eifersucht und Absperrung tritt der stets zugleich humane Zwecke verfolgende Staat auf nationaler Grundlage[1]), und es vertieft sich endlich der aus Scheu vor übergewaltigen Naturkräften hervorgehende, blos gottesfürchtige Götzendienst zum kirchlichen Kultus, welcher in Demut und Liebe die bevorzugte Stellung der Menschen in der Schöpfung als Geschenk und Gnade des Urhebers der letzteren dankbar preist. — Dazu kommt, dass der gemeinsame Besitz äusserer Güter sowie ähnlicher geistiger Gaben durch die Kultur sowohl innerhalb der erwähnten Kreise, als auch über sie hinaus noch andere Gemeinschaften stiftet. Dieselben rufen zunächst auch blos zufällige und nur der gleichen Gunst oder Ungunst der Natur entsprechende, daher, so lange sie nicht direkt wissentlich geordnet werden, blos instinktive Genossenschaften des Verkehrs hervor, gegründet auf verwandte materielle und intellektuelle Interessen, bis sie sich später durch selbstbewusste Arbeit und deren Organisation zu sittlich geregelten sozialen Körper- und Gemeinschaften ausbilden, welche, vom Staate nur geschützt, die an die mannigfach gegliederten Berufsarten sich anknüpfenden gleichen Interessen in ihrem Erfolge für die Gesamtheit steigern und erhöhen. Von dieser Art sind zumal die Genossenschaften zur Pflege von Kunst und Wissenschaft, die meistenteils über die nationalen Trennungen übergreifen, gleichwie viele Einrichtungen des internationalen Handels, Verkehrs und industriellen Gewerbes. Überall ist es das Streben nach Erweiterung der Individualität, in welchem der Mensch für seinen Anschluss an andere Menschen natürliche Schranken auf solche Art als ebenso viele Antriebe benutzt zu sittlicher Thätigkeit in bestimmter und fester Richtung und sie ausbeutet für geistig bedeutsame Schöpfungen, durch die solche natürlichen Grenzen nicht aufgehoben, aber doch verwendet werden als Stützpunkte über sie

---

1) Solche Auffassung des Staates vertreten in der Hauptsache bereits Kant und Fichte, zumal letzterer. Hegel und seine Schule schritten in dieser Richtung fort. Gehen aber diese vielfach zu weit, so nimmt unter den philosophischen Naturrechtslehrern eine besonnene Stellung ein Trendelenburg. Vgl. bes. dess. „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik", Lpz. b. Hirzel 1868, § 150—156.

hinausgehender und in keiner Weise durch sie beengter gemeinsamer Lebenseinrichtungen. Während also die Unterschiede des Geschlechts da, wo keine sittliche Veredelung ihre auseinandergehenden Interessen ausgleicht, auf die Dauer nicht einigen, sondern trennen, so ist es die Familie, in welcher ihre Gegensätze mittels der Ehe beständig verbunden werden. Ebenso bleibt die Mundart das vielfach scheidende Element für die noch im natürlichen Zustande verharrenden Glieder einer Rasse, während die nationale Sprache und mit ihr die nationale Sitte, Literatur und Religion sie zum lebenskräftigen Volke in freiem geschichtlichen Fortschritte zusammenschliessen, und allein der Staat wiederum verbindet solche zwar in den Kulturinteressen der Individuen schon geeinten, aber für das öffentliche Leben bisher noch selbst in getrennte und sich befehdende Gruppen gespaltene Nationen durch die sie auch äusserlich verknüpfende und zu wirkungsvoller Verfolgung gemeinsamer idealer Ziele auf nationaler Grundlage befähigende Rechtsordnung. Denn diese verwirklicht der Staat als feste Gestaltung des sittlichen Lebens in der Gemeinschaft. Endlich scheidet der Götzendienst als Ausfluss eines Aber- und Afterglaubens, sobald er nicht mehr naiv ist und sich noch länger als Naturzustand im Widerspruch mit der sonstigen Entwicklung behaupten will, nicht nur die Nationen von einander, sondern auch die Menschen von der Schöpfung und von Gott; die echte Kirche hingegen und der auf Versöhnung von Wissen und Glauben beruhende Kultus, dessen Pflege ein Beruf jedes Volksgenossen werden kann, ist eine Gemeinschaft, die unmittelbar alle gemeinsamen, rein vernünftigen und übersinnlichen Lebensinteressen fördern soll, und sie vermag, darauf beschränkt, durch sittigende Religion sogar die verschiedenen Nationen zu dem wirksamsten Verbande der Menschheit zusammenzuschliessen, sowie diese überdies zu der Schöpfung und ihrem Urheber, der Gottheit, in innerlichste Beziehung zu setzen.

Familie, Staat und Kirche sind also die schon von Natur angelegten ethischen Gemeinschaften, in welchen wie in den anderen sogar durch äusserlich wahrnehmbare Wirkungen sich das sittliche Thun des Menschen geltend macht. Zu ihnen allen nimmt das Individuum eine derartige Stellung ein, durch welche es sich nicht als solches, sondern als ein Vernunftwesen zu behaupten sucht, das über seine Einzelheit von Natur aus hinausstrebt und dies noch dazu sowohl, indem es sich durch den Einfluss der anderen Individuen ergänzt und im Besonderen bereichert und füllt, als auch,

indem es auf diese letzteren selbst fördernd und helfend durch seine Persönlichkeit einwirkt und so in beiden Beziehungen sein eigenes, in der Isolierung nur beschränktes Ich erweitert und gleichsam verdoppelt, ja vervielfältigt. Erst durch solche Anteilnahme an den sittlichen Gemeinschaften wird das verkehrte, blos aus der sinnlichen Natur des Menschen hervorgehende und überwiegend seiner Erhaltung als Individuum zugewendete egoistische Handeln überwunden, erst auf diese Weise werden Geist und Sinne in jene ursprünglich vernünftige Rangordnung gestellt, bei welcher die letzteren sich dem ersteren unterordnen. Nicht dass der Einzelne nicht an sich selbst denken sollte, ist zu fordern; aber er darf, streng genommen, im rechten sittlichen Streben niemals sein Wohl auf Kosten Anderer fördern und überdies auch niemals seinem sinnlichen Interesse nachgehen, ohne dass zugleich sein Vernunftwesen eben dadurch irgendwie gehoben und gesteigert, mindestens seine Persönlichkeit geschont und gesund erhalten, nie hinter die Individualität zurückgestellt und verkümmert werde.

Das einzelne, lediglich oder auch nur in erster Linie auf individuelles Behagen und eigene Lust gerichtete Thun erscheint hiernach als beschränkt, einseitig und verkehrt. Auch der vollendetste Egoismus, der raffinierteste Genuss, die virtuoseste Schlauheit ist ohne Bestand und wahre Befriedigung. Jedes selbstische Verfahren bleibt im Grunde haltlos und thöricht; denn Rechtlichkeit ist schliesslich doch allein die wahre Weisheit und vollendete Klugheit. Aus dem Kampfe, in welchem die egoistischen Individualwillen bei solcher Sachlage gegen einander stehen, gerade so wie die vereinzelten Triebe, Begierden und Maximen im Innern, geht doch nur die Vernunft als Siegerin schliesslich hervor; nur sie vermag es, wohnt doch nur ihr ein wahrhaft beständiges Wesen bei. Es rächt sich also auf alle Fälle über kurz oder lang an jedem, wenn er in blindem Egoismus nicht der christlichen Wahrheit eingedenk bleibt: „Was Ihr wollt, dass Euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen."

Jeder aber, der dies beherzigt, wird auch schliesslich die Selbstbeobachtung machen, dass gerade erst infolge eines solchen Verhaltens, welches eine Erweiterung der Individualität zur sittlich charaktervollen Persönlichkeit darstellt, auch seine innigsten, seine Brust am meisten erhebenden Gefühle entstehen. So lange der Mensch vorzugsweise blos im Stadium des Triebleben verharrt, wird sein Handeln nur durch Unlust, Mangel und Schmerz in Bewegung gesetzt. Erst jetzt gewinnen diese unbestimmten oder nur

sinnlich gefärbten Gefühle einen höheren Bezug und positiven Inhalt, der ein Mitfühlen mit anderen, ein Hineinversenken in ihr Wohl und einen Austausch der Gefühlswelt bedeutet. Dankbarkeit, Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, Freundschaft und Liebe in engerem Wortverstande gedeihen allein auf solchem Grunde und lassen unser Herz in höheren und volleren Tönen ausklingen als es vorher je zu träumen vermochte. Durch diese Selbsterweiterung des individuellen Ichs im Gefühle gewinnen wir zu anderen Wesen erst ein „persönliches Verhältnis", wie selbst vom Standpunkte volkstümlichen Sprachgebrauchs aus die über die egoistische Natur hinausgehende Eigenart der Person anerkannt zu werden scheint.

a. Die Freiheit des Willens im geschichtlichen Leben.

Während durch das Streben des wollenden Ichs nach Erweiterung der Individualität und zumal durch den Erfolg desselben vom Standpunkte des Einzelnen aus das sittliche Thun des Menschen selbst im Bereiche äusseren Daseins sich als etwas bekundet, was ganz und gar der für die innere Erfahrung bereits festgestellten Freiheit entspricht, gewinnt das sittliche Verhalten für sein schlechthin autonomes Wesen eine weitere Bestätigung auch von Seiten der Gesamtheit. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft erscheint nicht nur, wenn man es von der Stellung des ersteren aus ansieht, sondern auch, sobald man es von dem umfassenderen Horizonte der letzteren aus beobachtet, als etwas, dessen Gestaltung wesentlich ein Werk der sittlichen Persönlichkeit und nicht der Summe der umgebenden Individuen ist. Nicht die äussere Masse der Gesamtheit, sondern den Geist, der seinen Träger an der das Individuum sittlich belebenden Persönlichkeit hat, müssen wir für den eigentlichen Urheber der in der Gesellschaft vorgehenden Veränderungen und der Entwicklung in der Menschheit halten. Die Freiheit des Willens, deren im sittlichen Leben des Einzelnen und seiner Leistungen für die Menschen vorhandene Wirklichkeit wir auf Grund einer kritischen Selbstbesinnung und ihrer Bewährung an der inneren Erfahrung kennen gelernt haben, wird so zu einer causa vera für die Hypothese, dass auch die Entwicklung unseres Geschlechts, dass auch der geschichtliche Fortschritt in der Hauptsache und als solcher ein Werk der Freiheit ist. Die Freiheit des sittlichen Willens wird alsdann äusserlich bestätigt durch diejenigen Thatsachen, welche lediglich als Folgen der umfassenderen Freiheit des selbstbewussten Willens im geschichtlichen Leben zu

verstehen sind. So muss es sich aber in der That verhalten. Denn wäre es anders, so liesse sich nicht verstehen, warum gerade das uns fühlbar wird, was wir als Unbekanntschaft mit dem Charakter bezeichnet haben. Zwar wird uns der empirische Charakter in Bezug auf unser Einzelleben und die Erfüllung unseres Berufes in der Hauptsache wohl bekannt. In Rücksicht auf sein Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Gesammtheit bleibt er uns aber in seinem Verhalten vielfach stets dunkel, und nicht minder dunkel blieb auch der sittliche Charakter in eben diesem seinem Verhältnis. Was das Universell-Bedeutsame für sein Begehren ist, das weiss freilich jeder auf Grund der Thatsachen des spezifisch sittlichen Selbstbewusstseins; allein weshalb es im besonderen Falle ihm in solcher Bedeutung entgegentritt, das ist empirisch nicht zu ergründen, das lässt von keiner Seite sich erfahrungsgemäss deutlich machen. Wir wissen, dass es in jedem Falle geboten ist und sichtliche Befriedigung gewährt, einen ertrinkenden Menschen zu retten. Allein warum dies selbst da so erscheint, wo der Ertrinkende ein Krüppel ist, der Rettende aber ein lebenskräftiges Individuum, welches bei der rettenden That nicht nur sein Leben, sondern auch die Wohlfahrt vieler Angehörigen in Gefahr setzt: das ist auf empirische Weise eben nicht erklärlich; das erfordert vielmehr die Anlegung eines Maasstabes, dessen Natur nur eine stets zugleich apriorische Erkenntnis zu begreifen imstande ist, kann jedoch selber nie durch Selbstbeobachtung oder sonst irgendwie erfahrungsgemäss genügend erhärtet werden.

Nun hatte es sich uns aber gezeigt, dass auch der Charakter nicht die empirische Eigenart selbst ist, sondern nur der apriorische Grund ihrer Konstanz. Der Charakter selber ist also rein ursprünglicher Natur, obschon er lediglich die den empirischen Zielen zugekehrte Seite des absolut vernünftigen Willens darstellt. Es hindert indess somit nichts, dass auch dieser seinem besonderen Inhalte nach von Hause aus noch nicht sittliche, sondern eben empirische Charakter die psychische Eigenart und Individualität, soweit sie durch sein Vernunftwesen konstant geworden und aprioriſch durchgeistigt ist, unmittelbar sittlich verwerten und ihr gegenüber sich frei verhalten kann, während nur der von Anbeginn sittliche Charakter stets frei ist. Auch die Individualität kann hiernach nicht blos mittelbar und dadurch, dass sie der Persönlichkeit weicht, sondern auch unmittelbar und indem sie ihre zu ursprünglicher Beständigkeit befähigte Natur in den Dienst der

letzteren stellt, ethische Bedeutung gewinnen. Auch das Individuum muss alsdann durch eine ursprüngliche und unmittelbare Beziehung zu dem universellen Vernunftsein, das allem Dasein zu Grunde liegt, von Hause aus einen sittlichen Wert und Beruf von der Art haben, dass diesen ebenso weit er selber für seine empirische Erfüllung die wirksame Ursache ist, die Persönlichkeit nur konstatieren, aber niemals völlig durchschauen kann, weil derselbe ihr so dunkel bleibt, wie es für sie ihr eigenes Verhältnis zur besonderen Erfahrung auch da stets ist, wo sie selbst das begehrende Ich sonst mit vollem sittlichen Selbstbewusstsein über seine apriorische Natur und Eigenart erfüllt.

Dass es sich wirklich so verhält, dafür scheint eben die Unergründlichkeit und Unerforschlichkeit des Charakters zu sprechen; ist doch diese etwas, was allerdings eine vorher durch bestimmte Selbstbeobachtung geschulte und auf solche sich beziehende Beobachtung der Gesamtheit in dem Leben der menschlichen Gattung konstatieren muss und zwar gerade gegenüber einer Reihe von derartigen Thaten, in welchen sich ein unmittelbares Eingreifen des Einzelnen in die Veränderungen der Gesellschaft und in die Entwicklung der letzteren als einer solchen kundgibt.

Selbstbeobachtung allein vermag hier also keinen Aufschluss zu geben, wie nach dem Gesagten selbstverständlich ist, denn ein derartiges Geschehen liegt ja in der Hauptsache ausserhalb der Sphäre der Individualität. Ebenso wenig reicht aber blosse Beobachtung der Aussenwelt aus, denn der Charakter des Geschehens ist auf der anderen Seite von der Art, dass es sich nicht als Wirkung mechanischer Kausalität begreift, sondern als Folge eines psychischen Daseins, obzwar keines, das wie das eigene Innere einer unmittelbaren Beobachtung zugänglich ist. Demnach gewinnt es den Anschein, als ob uns jedwede Erfahrung hier im Stich lassen wollte. Indessen zeigt sich an diesem Punkte doch noch ein eigentümlicher Ausweg. Er besteht eben in der Kombinierung zweier Beobachtungsreihen, die wie von selbst aufeinander hinweisen und zugleich die Beobachtung des eigenen Innern und der Aussenwelt in eine näher bestimmte Wechselwirkung setzen. Denn die eben gewonnenen Ergebnisse über die Erweiterung der Individualität durch das als Persönlichkeit wollende Ich im Leben der ethischen Gemeinschaften weisen uns unmittelbar auf jene äussere Erfahrung hin, deren Gestaltung durch die Wirksamkeit des menschlichen Innern mitbedingt ist. Hatte dieses an den Veränderungen jener Verbände sogar einen wesentlichen Anteil, ja er-

langte es vollends als sittliches Wollen für sie eine sogar entscheidende Wichtigkeit, so ist es wenigstens möglich, dass es auch sonst für die den Menschen betreffenden äusseren Geschicke, und zwar nicht nur als spezifisch sittliches Wollen, eine wesentliche Bedeutung hat. Diese Geschicke werden wir wenigstens darauf zu prüfen haben, ob sie als Wirkungen solcher Ursachen am besten oder einzig erklärlich sind, wie sie in unserm Innern der Selbstbeobachtung zufolge vor sich gehen. Ist dies der Fall, so liegt in ihnen zugleich in grossen Zügen vor, was im Subjekt des Einzelnen klein und weniger deutlich hervortritt. Überdies stellt sich uns hier zwar nur mittelbar, aber andrerseits dafür in wesentlicher Unabhängigkeit von unserem eigenen Selbst und darum äusserlich objektiver eben dasjenige vor Augen, was in unserem Inneren sich leicht durch die individuelle Subjektivität trübt. Kurz: Wir werden nunmehr veranlasst, nicht nur die sittlichen Gemeinschaften, sondern das Leben der Menschheit in seiner Gesamtheit zu untersuchen, um gleichsam durch solche auf Erweiterung der Selbstbeobachtung sich gründende äussere Beobachtung in deutlichen Buchstaben das zu lesen, was in unserer eigenen Seele nur in kleinen Zügen geschrieben steht.

3. Einzelwille und Gesamtwille im Allgemeinen. (W. Wundt.)

Wenn wir auf die Geschichte der Menschheit unseren Blick richten, so macht sich in ihr etwas geltend, was wir nicht anders als einen Gesamtwillen zu bezeichnen vermögen. Sowohl die Entwicklung der einzelnen Völker als auch der Fortschritt unseres ganzen Geschlechts sind in ihrem Verlaufe ja durchaus unbestimmbar aus Gesetzen, wie sie für die äussere Natur maassgebend sind. Den Erscheinungen der letzteren gegenüber weisen wir die Vorstellung, dass sie auch anders sein könnten, von uns. Allein selbst die in die Aussenwelt tretenden Ereignisse, welche die Gestaltung der Völker und die Lage einer Gesamtheit menschlicher Individuen, ja für die umfassendste Anschauung sogar die Zustände der Menschheit betreffen, machen auf uns vielfach den Eindruck, dass sie auch hätten anders ausfallen können. Gerade dies gilt nun aber, wie wir wissen, von dem Einzelnen als einem wollenden Subjekte. Der Wille befähigt das Individuum Wirkungen hervorzubringen, von welchen es behaupten darf, dass es, statt sie zu erzeugen, auch andere hätte verursachen können. Das geschichtliche Leben berührt sich also mit dem handelnden Leben des Einzelnen darin, dass dort wie hier es an jener Notwendig-

keit, an jener Art des Müssens gebricht, welche in der äusseren Natur besteht. Nur „vielfach", sagen wir, macht das geschichtliche Leben einen derartigen Eindruck auf uns. Wir sind also sehr entfernt davon, es zu bestreiten, dass Verhältnisse des Bodens des Klimas, der natürlichen Körperbeschaffenheit auf das Leben der Völker Einflüsse ausüben, die lediglich mit der Gewalt einer physiko-mechanischen Kausalität auf die Menschen einwirken. Indess wir behaupten allerdings, dass ihnen gegenüber sich so viele andere Momente wirksam erweisen, dass das geschichtliche Werden in solchen im üblichen Sinne nur „naturnotwendig" zu begreifenden Ereignissen nichts weniger als erschöpft ist. Für eine überaus grosse Reihe von Erscheinungen des geschichtlichen Daseins können wir vielmehr nur bestimmende Motive, niemals unbedingt nötigende Gründe nachweisen. Dieselben werden uns wenigstens nur dadurch verständlich, dass wir sie mit Wundt nach Analogie willkürlicher Handlungen des Einzelnen auffassen; und zu dem Bestreben, sie so zu begreifen, drängt uns eben der Umstand, dass ihr erfahrungsgemässer und thatsächlicher Eindruck etwas ist, was sich auch anders verhalten zu können scheint und diesen Anschein trotz aller Versuche, der ersten Wahrnehmung gegenüber ihn zu beseitigen, beständig bewahrt. Wenn in solcher Weise die Begriffe historischen Geschehens und willkürlichen Handelns sich in sofern decken, als beide Veränderungsweisen nicht blos physiko-mechanisch bedingt, sondern psychisch motiviert erscheinen, die erstere jedoch weder auf ein einzelnes Individuum unmittelbar zurückgeführt werden kann noch ein solches betrifft, während bei der letzteren eben dies der Fall ist, so erwächst aus diesem Sachverhalte die Berechtigung, einen Gesamtwillen dem Einzelwillen gegenüber zu stellen. Zu dem spontanen und freithätigen Geschehen im Leben der Völker nimmt dieser Gesamtwille eine ähnliche Stellung ein wie der Einzelwille zu seinen Handlungen.

Immerhin behält es aber doch mit diesem „Gesamtwillen" seine ganz eigentümliche Bewandtnis. Haben wir doch keine unmittelbare Erfahrung von seinem Dasein als Ursache, während die Kausalität des Einzelwillens das unmittelbarste Bewusstsein irgend welcher Kausalität ist. Freilich ist eben deshalb unser Blick für seine Wirkungen sehr geschärft, und Wirkungen spontaner Kraft glauben wir ja in deutlichster Art in den Zuständen der Gesamtheit wahrzunehmen. Indessen müssen wir bei dieser Sachlage, bei der Abwesenheit jeder unmittelbaren Erfahrung einer solchen Ursache, die ein Gesamtwille ist, wenigstens die Möglichkeit zu-

geben, dass solche spontanen Veränderungen in der Geschichte schliesslich doch ebenfalls Wirkungen eines Individualwillens sind. Wir stellen daher die Frage: Bezeichnen wir mit dem Gesamtwillen eine wirklich von solchen Urhebern, die als Einzelwille sich äussern, verschiedene Ursache oder nur die Summe derselben, insofern deren Wirksamkeit im Besonderen nachzuweisen, über das Vermögen einer Erkenntnis, welche zugleich eine empirische Bewährung von Vernunftthatsachen ist, hinausgeht?

Darauf hin müssen wir die geschichtlichen Thatsachen des Näheren ansehen. Schon äussere Beobachtung lehrt, dass dieselben um das Individuum in einer Fülle konzentrischer Kreise sich gruppieren. Zuvörderst steht über dem Einzelnen die kleinste Gesellschaft der Familie; mit dieser reiht er sich alsdann dem umfassenderen Kreise der Verwandten ein, mit ihnen wiederum dem Stamme, mit diesem dem Volke und schliesslich nebst letzterem der Menschheit. Zwischen dem Einzelnen und all diesen Kreisen findet eine augenscheinliche Wechselwirkung statt. Besässe jeder der Kreise einen eigentümlichen Gesamtwillen, so müsste der umfassendere, als der in den Wirkungen weiter reichende und mächtigere, den engeren bestimmen, und völlig frei würde also erst der Gesamtwille der ganzen Menschheit sein, weil er nicht mehr von einem umfassenderen Willen gelenkt würde. Darnach hätten wir zu erwarten, dass gerade die energischsten Thaten in der Geschichte von dem umfassendsten Gesamtwillen ausgehen werden. Dem ist jedoch nicht so. Mächtige historische Ereignisse ziehen zwar weitere Kreise der Gesellschaften in Mitleidenschaft, gerade ihr Urheber ist aber zumeist ein Einzelner. Überdies beweist die Erfahrung, dass derartige weltbewegende Umwälzungen um so seltener auftreten, je gewaltiger ihre Folgen sind.

Auch durch diesen Umstand gewinnt der Gesamtwille immer mehr Ähnlickeit mit dem Einzelwillen. Wie der Mangel einer Äusserung des letzteren nicht gleichbedeutend ist mit seiner Abwesenheit, so wenig giebt der Umstand, dass jene willkürlichen Handlungen eines Volkes, durch die sein Entwicklungsgang wesentlich verändert wird, nur ruck- und stossweise geschehen, Ursache zu der Annahme, dass in der Zwischenzeit die Gesellschaft willenlos ist, sondern nur, dass der sie beseelende Wille ohne selbstbewusste Kraft wirkt. Wir brauchen nämlich zum Behufe einer sachgemässen Erklärung solcher Pausen, während deren im Gesamtleben keine deutliche Spuren von auf Handlungen zurückzuführenden Wirkungen wahrnehmbar sind, nur anzunehmen, dass auch

der Gesamtwille in manchen Beziehungen nach Art des „Naturwillens" sich geltend macht. Als solchen bezeichneten wir ja auch ein spezifisch menschliches Begehren, welches zwar an ein Ichbewusstsein geknüpft ist und individuell-bewusste willkürliche Bewegungen ermöglicht, jedoch ohne Selbstbewusstsein von Statten geht. Dieser Naturwille verdiente diesen Namen, weil seine Objekte von der Natur vorgezeichnet waren. Ohne blos wie ein fast instinktiver Trieb zu wirken, da er vielmehr auf bewusster Erfahrung des Ichs beruhte, setzte er doch das Begehren des letzteren auch nur als ein mit seinen natürlichen Bedürfnissen durch eigene Initiative in zweckmässigem Einklange sich befindendes Verhalten in Bewegung. Auch hier also ist noch von keinem Hinausgehen über die Natur die Rede und doch schon ein Wille, der ihr zum Teil selbständig gegenüber steht, wirksam. Nicht anders brauchen wir uns den Gesamtwillen während jener Pausen wirksam zu denken. Derselbe ist als Wille auch während dieser Perioden wesentlich spontan und nur noch nicht von der selbstbewussten Energie, die er in solchen erschütternden Zeiten und Begebenheiten, wie es Revolutionen, Reformationen und grosse Kriege sind, zu entfalten pflegt. Wenn es bei diesen aber deutlich hervortritt, dass der Gesamtwille sich an einen Einzelwillen, der nur andere Einzelwillen beherrscht, anlehnt, so kann eben dies auch in jenen ruhiger verlaufenden Zeiträumen der Fall sein. Auch in diesen wird der Gesamtwille nur aus der Vereinigung und den Wechselbeziehungen der Träger eines Individualwillens hervorgehen. Der Unterschied ist nur der, dass in letzterem Falle nicht die übrigen einzelnen Individualwillen sich einem einzigen, sie beherrschenden, unterordnen, sondern jeder mit dem anderen in wesentlich gleicher Kraft zum Erfolge des Gesamtzustandes beiträgt. Sogar die Unterordnung unter die Herrschaft eines besonders energischen Einzelwillens darf nicht als blosse Abhängigkeit von diesem angesehen werden. Sie ist vielmehr gar nicht möglich ohne individual-bewusste, zuhöchst selbstbewusste, mindestens aber willkürliche Unterstützung des mächtigsten Individualwillens durch die Kraft der übrigen, sei es dass diese mit Selbstbewusstsein auf Verfolgung eigener Ziele verzichten oder nur als Naturwille sich jenem gegenüber geltend machen. Auch in derartigen Fällen ist die entscheidende Ursache für die That niemals der einzelne Individualwille, sondern diejenige Gesamtheit der Einzelenergien, welche sich der überlegenen Einsicht und der Kraft des energischsten Willens unterordnet. Höchstens für das wichtigste Motiv sich ihm unterzuordnen kann diese

überlegene Einsicht und Willenskraft gelten, die entscheidende Ursache für diesen Entschluss der einzelnen Subjekte bleibt immer ihr eigener Wille und erst die Summe der sich so entschliessenden Individuen und des energischsten Subjekts in dieser ihrer Eigenschaft ist der unmittelbar maassgebende Urheber der That. Somit wird das historisch bedeutungsvolle Ereignis nur von einem solchen Gesamtwillen direkt erzeugt, der sich als Summe der Willens-Energieen von Einzelnen darstellt. Der energischste Wille ist wie der schwächste blos ein Posten in dieser Summe, und es setzen nicht jene diese sondern umgekehrt die letztere die beiden ersteren voraus. Das Wirkliche sind die Willensenergieen der einzelnen Subjekte. Der Gesammtwille ist schon hiernach nur ein Name für etwas, dessen reale Ursache die wollenden Individuen in einem bestimmten, von ihnen als solchen selber hergestellten Zusammenhange sind. Es ist daher nicht wahr, dass der Gesamtwille den Einzelwillen bestimmt oder umgekehrt; in diesem Verhältnis könnten ja nur reale Faktoren zu einander stehen. Vielmehr ist nur dies zu sagen, dass die Summe der verschiedenen Einzelenergieen in bestimmten Fällen selber sich als das darstellt, was als ein Gesamtwille erscheint. — Steht es so in besonders bewegten Epochen, so werden wir um so mehr geneigt sein, auch in den ruhigen Zeiten, wo kein Einzelwille überwiegt, erst recht die Bedeutung aller Individualenergieen anzuerkennen. Die Ruhe und Gleichmässigkeit des geschichtlichen Lebens gründet sich dann nicht sowohl auf Abwesenheit, als auf ein Gleichgewicht dieser Faktoren sowohl unter einander als auch mit den Naturbedingungen des menschlichen Daseins.

Jedoch sind es niemals diese letzteren, welche für sich allein das Leben der Völker bedingen. Es liegt immer auch an dem Willen der Menschen, dass sie, sei es sinnlichen Interessen nachgebend oder auch, weil die Zwecke der Natur mit ihren eigenen Absichten zusammenfallen, jenen folgend den physischen Einflüssen keinen nachhaltigen Widerstand leisten. Aber auch alsdann sind die den Wirkungen dieser Einflüsse vielfach gleichen und der Erscheinung nach von ihnen wesentlich bestimmten Entwicklungszustände unseres Geschlechts noch immer keine blos naturgeschichtlichen Processe. Auch die Gleichförmigkeit des Geschehens, das in der Veränderung dieser Zustände sichtbar wird, ist in diesem Falle nicht die unmittelbare Folge mechanischer Kausalität, sondern nur die mittelbare, während sie direkt ein Produkt des Willens ist, der sich selber in Übereinstimmung mit dem Verlaufe solcher

Ereignisse setzt, deren Zusammenhang jener Art von Gesetzlichkeit unterliegt. Man kann daher das Leben der Völker nicht in geschichtliche und naturgeschichtliche Prozesse trennen, vielmehr ist dasselbe stets ein Ganzes und zwar geschichtlicher Art, da Wirkungen spontaner Natur stets das charakteristische Moment für seine Zustände bleiben, auch dann, wenn sie in der äusseren Erscheinung zurücktreten oder nur mit geringer Energie sich nach aussen hin geltend machen. Noch weniger ist es gestattet, als geschichtliche Thaten willkürliche Handlungen eines Volkes zu bezeichnen, als naturgeschichtliche unwillkürliche, wie es W. Wundt thut und dann noch dazu unter diesen naturgeschichtlichen eine Reihe solcher Wirkungen anzunehmen, welche von äusseren Naturereignissen, und eine weitere solcher anderen, die von der Willkür einzelner Individuen abhängen, sodass an diesem Punkte die naturgeschichtliche Unwillkürlichkeit der Gesamtbewegung widerspruchsvoll aus menschlicher Willkür der Individualität stammen soll! (Wundt selber dürfte heute sich schwerlich noch in derselben Weise darüber äussern.)

Uns hingegen dürfte es klar geworden sein, dass alles Völkerleben, soweit es eine Wechselwirkung der Volksglieder voraussetzt, nur aus den Entschlüssen der Individuen und aus deren Verbindung entsprungen sein kann. Für uns entsteht daher auch gar nicht das Problem, ob der Gesamtwille sich selbst Ursache sei oder nicht, da dieser nur ein Name für eine bestimmte Gesamtheit der Einzelenergieen ist, die Frage nach seiner Selbständigkeit mit der nach der Freiheit des Einzelwillens also in der Hauptsache zusammenfällt und zu Gunsten der letzteren durch diese bereits auch wesentlich mit entschieden ist.

Soweit das Völkerleben indessen ohne Wechselwirkung der Glieder der einzelnen Völker Veränderungen erleidet, unterscheidet es sich gar nicht von dem der Individuen.

Wie nun aber die Veränderungen der Individuen nicht in willkürlichen Bewegungen erschöpft sind, wie dieselben vielmehr sogar in ihrer Mehrheit unwillkürlich stattfinden und wie vollends durch letztere selbst die willkürlichen vielfach mitbedingt erscheinen, so kann auch das Völkerleben an rein natürliche Voraussetzungen gebunden sein, ohne dadurch in seinem geschichtlichen Dasein beengt zu werden. Immerhin ist das Völkerleben nur mittelbar an solche Bedingungen geknüpft, nämlich durch die Individuen, aus deren Gesamtheit es sich auch da, wo für seinen eigenen Zustand keine Wechselwirkung derselben, sondern nur deren Dasein

in Betracht kommt, zusammensetzt. Denn die naturgeschichtlichen Bedingungen des Daseins der Individualität unterscheiden sich nicht von denjenigen der Gesamtheit. Lediglich für das Einzelleben, nicht für das Völkerleben hat hiernach der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen oder überhaupt naturgeschichtlichen Prozessen direkte Geltung.

Sowenig die letzteren nach früheren Darlegungen imstande waren, den Individualwillen in seinem Wirken zu stören, so wenig vermögen sie ihn auch in der besonderen Gestalt seiner Äusserung als Gesamtwille, die er durch Vereinigung mit anderen Einzelenergieen annimmt, aufzuheben. Wohl können die Existenzbedingungen der Individuen ganz oder teilweise und darum die Entstehung eines Willens durch Naturereignisse beseitigt werden, niemals vermögen dieselben aber den Willen selbst, solange er besteht, in seiner Ausserung zu hemmen, da das Gebiet der Kausalität der äusseren Natur von dem des so beschaffenen Begehrens zum Teil ganz verschieden ist, zum Teil trotzdem sich in ursprünglicher Harmonie mit ihm befindet: beides zufolge von Thatsachen, die ich ausführlich nachgewiesen habe.

4. Fortsetzung des Vorigen mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der Freiheit zu den Ergebnissen der Statistik.

Hierdurch gewinnen nunmehr auch die Ergebnisse der Statistik des Völkerlebens eine ganz andere Bedeutung, als man sie ihnen gewöhnlich beilegt, und die Erörterung dieses Punktes wird uns im Speziellen zu jenen Thatsachen führen, die wir als Merkmale der empirischen Unbekanntschaft mit unserem Individual-Charakter ansehen.

Worauf sich die Statistik schon im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt, insonderheit auch der Gesundheitspflege, zunächst richtet, das sind die natürlichen Bedingungen des Völkerlebens. Die Bodenbeschaffenheit des Landes, seine Lage zu benachbarten Gebieten, das Klima sind von dieser Art. Die Einflüsse, welche von ihnen ausgehen, hat der Mensch freilich in der Hauptsache nicht in seiner Gewalt. Sie sind aber eben deshalb auch nicht als Bedingungen des Willens, sondern der Existenz anzusehen. Sie sind überdies für den Einzelnen dieselben wie für das Volk und für letzteres wenigstens nur, sofern es die Summe der Individuen bildet, maassgebend. Die Veränderungen, welche ihnen zufolge in der Gesamtheit der Individuen vor sich gehen, liegen also ausserhalb des Bereiches des Willens. Sie können niemals als dessen unmittel-

bare Ursachen, höchstens unter Umständen als mitbedingende Veranlassungen angesehen werden. Die Freiheit des Willens besteht aber nicht in dem Verhältnis zu diesen, sondern zu seinen Motiven; nur mittelbar, sofern er selber jene Veranlassungen als Motive gelten lässt, können die von ihnen bewirkten Veränderungen als Folgen ihres Einflusses auf die menschlichen Entschlüsse betrachtet und von ihnen auf deren Natur Schlüsse gezogen werden. Soweit sie aber zu solchen Motiven nicht oder noch nicht geworden sind, beweist die mechanische Gleichmässigkeit, mit der sie verlaufen, nichts gegen die Selbständigkeit des Willens, sondern nur für ihre eigene ausschliessliche Abhängigkeit von der physischen Naturgesetzlichkeit und für die Indifferenz, in welcher ihr gegenüber der Wille sich nach manchen Seiten hin stets oder zur Zeit befindet.

Wenn die Statistik aber mit besonderer Vorliebe das Verhältnis, in welchem die Anzahl der Opfer von epidemischen Krankheiten, Seuchen, von Hungersnot und grossen Kriegen zur Zahl der Verbrechen gegen das Eigentum, sowie zur Menge der Eheschliessungen steht, ins Auge fasst und als ein konstantes erweist, so bezieht sich gerade diese mechanische Gleichmässigkeit nur auf Existenz-, nicht auf Willensbedingungen. Der Umstand, dass in derartigen Zeiten also eine naturgesetzliche Regelmässigkeit auch in solchen Veränderungen herrscht, die als Handlungen in der menschlichen Willkür ihre Ursache haben müssen, lehrt uns nur, dass die letztere nur in den Grenzen der Natur überhaupt entstehen konnte, nicht dass sie sich nicht innerhalb derselben in motivierter Übereinstimmung mit ihr bethätigt habe.

Ebensowenig wie Geistesstörung ein Beweis von der Unfreiheit des Willens, sondern blos von der Abwesenheit desselben ist, beweist eine den sich steigernden Kornpreisen entsprechende Abnahme der Heiratsfrequenz die Unfreiheit im Wollen der heiratenden Individuen, sondern sie giebt nur Zeugnis von der Abwesenheit eines solchen Willens bei den nichtheiratenden, ist für dessen Freiheit mithin ganz indifferent.

Sogar die natürlichen Bedingungen der Existenz können aber zu mitbedingenden Ursachen des Willens werden oder sich durch ihn in Motive umgestalten. Gerade dies bezeugt das Gedeihen der Lebensmittel, es bezeugt die Hebung der Bodenkultur sowie die damit verbundene Förderung der Gesundheit und zum Teile des materiellen Wohlstandes. Es ist nicht dieses Ortes, im einzelnen darzuthun, in welcher Weise hier der Mensch nicht nur

vermöge seines Natur-, sondern zuhöchst sogar kraft seines Vernunftwillens die Aussenwelt bis zu einem gewissen Grade beherrscht. Es genügt hervorzuheben, muss aber allerdings auch ausdrücklich betont werden, dass in doppelter Hinsicht die Stellung des Menschen zu jenen natürlichen Bedingungen seines Daseins auch für sein Begehren bedeutungsvoll erscheint. Denn einmal bekunden schon die Abweichungen in dem Erfolge der gleichen Arbeit der einzelnen Individuen einer Gruppe, welche denselben Naturbedingungen ausgesetzt ist, dass der Wille auch letzteren gegenüber ein relativ freies Verhalten überhaupt zu äussern imstande ist; sodann bezeugen die unterschiedenen Leistungen eines Einzelnen wie eines ganzen Volkes in Bezug auf ihr Reagieren gegen ganz gleich günstige oder ungünstige Naturverhältnisse des weiteren auch die Thatsache, dass selbst die Bedingungen natürlicher Existenz mittelbar so weit in den Bereich des Begehrens treten können, dass der Mensch ihnen gegenüber alle Staffeln und Grade des Natur- und Vernunftwillens und seiner relativen Freiheit bethätigt.

Der Mensch greift auf diese Weise dergestalt in den Gang der Natur selber ein, dass gewisse, nach deren eigener Kausalität in physiko-mechanischer Art verlaufende und doch die äusseren Geschicke der Menschen betreffende Bewegungen sich dieser Gesetzmässigkeit auf andere Weise unterordnen, als sie es ohne unsere Willkür gethan haben würden. Es sind diese Veränderungen zu vergleichen nur jenen unwillkürlichen Bewegungen des menschlichen Organismus, welche als Wirkungen des diesen tragenden Subjekts lediglich im Sinne der „entfernten Mittelbarkeit" bezeichnet werden konnten. Was diese nur für das einzelne Individuum sind, das bedeuten jene Eingriffe in die natürlichen Existenzbedingungen meistens zugleich für eine Mehrzahl derselben, da die natürlichen Bewegungen, die sie veranlassen, jedenfalls über die leiblichen Schranken der einzelnen Individuen hinausführen.

Alle Naturvorgänge, welche dem von Hause aus vorhandenen Bereiche der das äussere Dasein als solches bedingenden Ereignisse angehören, können jedoch höchstens in solches Verhältnis zum menschlichen Willen treten, dass sie selber mitwirkende Veranlassungen werden und erst durch psychische Motive, zu deren Entstehung sie immerhin nur zum Teil etwas beitragen, entfernte Beziehung zur selbstbewussten That und zum freien Verhalten erlangen.

Anders stellt sich der Sachverhalt bereits bei solchen das gesamte Volksleben betreffenden Bewegungen dar, welche zu dem

von Anfang an vorhandenen Bereiche der das äussere Leben bedingenden Vorgänge erst durch die menschliche Willkür hinzutreten. Auch diese laufen, obzwar ebenfalls in einer der mechanischen Naturgesetzmässigkeit entsprechenden Weise, doch anders ab, als sie es ohne menschliches Zuthun gethan haben würden. Allein sie thun dies nicht blos deshalb, weil sie sich infolge des Eingriffs solcher Willkür blos anders als es von selbst geschehen wäre dem Naturgesetze unterordnen, sondern weil sie ganz neu in die Natur eintreten und die in letzterer liegenden Existenzbedingungen durch unsere Macht erweitern. Hier handelt es sich also um Vermehrung der natürlich von statten gehenden, dort nur um Veränderung der in solcher Art stattfindenden Bewegungen. Durch diese der vorigen Gruppe angehörigen Bewegungen, die eine Art natürlicher Veränderungen sind, konnte der menschliche Wille die für ihn selber schon vorhandenen Existenzbedingungen in ihrer Beziehung zur Erhaltung und zum Schutze unseres Lebens umändern; durch jene aber, welche wir jetzt im Auge haben, bewirkt er, dass neue Existenzbedingungen von natürlicher Art entdeckt oder wenigstens für ihn erst vorhanden werden. Von dieser Art sind alle industriellen Erfindungen und Entdeckungen, alle Erforschungen und Erschliessungen bisher verborgener Naturkräfte und -Quellen, ja selbst die wichtigen Leistungen der Kunst und Wissenschaften, mit einem Worte alle kulturgeschichtlich wichtigen Errungenschaften. Gemeinsam ist den durch solche bewirkten Bewegungen mit den vorerwähnten Veränderungen der äusseren Existenz des Menschen, dass sie weit über das Gebiet der individuellen Organisation, d. h. des Leibes, hinausreichen. Darum kommen sie auch fast immer einer Gesamtheit von Individuen, oft nicht blos einem einzelnen Volke, sondern der ganzen Menschheit zugute.

Im Unterschiede von der früheren Gruppe der durch den Menschen bedingten natürlichen Veränderungen, die ich als ökonomische bezeichnen kann, sind diese, die kulturgeschichtlichen im engeren Sinne, niemals blos ein Produkt des Natur-, sondern stets des Vernunftwillens, und es liegt eben nicht in der äusseren Natur, sondern in der menschlichen Intelligenz der erste Grund ihres zeitigen Vorhandenseins. Während daher die selbstbewussteste Energie in ökonomischer Hinsicht doch als schliessliche Erfolge nur äussere Veränderungen in solchen Zuständen hervorruft, für deren ursprüngliches Dasein die menschliche Initiative gleichgültig ist, gehen hier auch aus den äusseren Veränderungen

wesentlich durch diese geschaffene Einrichtungen hervor. Dieselben sind daher Wirkungen, die zur überlegten That des Menschen nicht blos im Verhältnis entfernter, sondern schlichter Mittelbarkeit stehen. Der Wille ist freilich auch hier nur relativ frei, denn die von ihm hervorgerufenen äusseren Bewegungen sind wesentlich nach Zwecken bestimmt, die aus der Natur äusserer Objekte gewonnen sind, mithin von Gegenständen, die niemals von Haus aus Motive, sondern nur äussere Veranlassungen, also nie direkte Ursache des Willens sein konnten.

Sowohl bei den ökonomischen wie kulturhistorischen Veränderungen ist es aber immer der Wille Einzelner, welcher der eigentliche Urheber der sozialen Veränderungen wird, obzwar nur dadurch, dass er in der Weise, wie wir es bereits dargelegt haben, eine beherrschende Macht in der Vereinigung mit anderen Einzelenergieen gewinnt und als „Gesamtwille" wirkt. Auch hier jedoch reisst nicht dieser den Einzelnen fort, sondern er ist Ergebnis des Zusammenwirkens der Einzelnen, deren Gewalt dadurch so gross wird, dass sie selbst wesentliche Veränderungen der natürlichen Zustände herbeiführen.

Das ökonomische nicht minder wie das kulturgeschichtliche Leben der Völker und Menschheit und dadurch selbst die äussere auf Naturbedingtheit angewiesene Existenz des Menschen hängt somit zum guten Teile von individuellen Willensakten ab, und es ist darum in wesentlichen Punkten als der letzteren Werk auch jenes Verhältnis anzusehen, in welchem der Mensch zur Natur steht, nicht blos in Bezug auf die Art, wie unser Geist auf die Natur, sondern auch in Rücksicht darauf, wie die letztere auf den ersteren einwirkt.

Wiederum hat man auch zu diesen Bewegungen, welche als Ergebnisse der zum Gesamtwillen geeinigten Einzelenergieen in ökonomischer und kulturgeschichtlicher Verwendung gelten müssen, eine durchaus unbegründete Stellung eingenommen. Es ist dies vorzugsweise ebenfalls von Seiten der Statistiker geschehen; aber auch ein Wundt konstruiert hier wiederum das Gespenst eines Gesamtwillens, der den Einzelenergieen als äussere sie bestimmende Macht fremd gegenüber steht. Er nennt ihn in dieser besonderen Hinsicht den „sozialen Zustand". Dieser soll ursächlich die Individuen beherrschen, während er doch nur das Resultat ihrer Entschlüsse ist. Ein Umstand scheint aber zu diesem Irrtum den Hauptanlass zu geben. Es ist nämlich freilich richtig, dass uns meist die Ursachen unbekannt bleiben, aus denen in rasch durch-

lebten und aufgeregten Zeiten die Individuen sich in der Mehrzahl einem besonders energischen Willen unterordnen. Weil dieses aber meistenteils, ja fast immer in solchen Fällen aus lediglich physischen Gründen nicht zu bewirken ist, darum sind diese Ursachen, diese Motive, doch nicht zu läugnen. Sie wirken eben nur als unbekannte Motive, die eben das deutlichste Zeugnis der empirischen Unbekanntschaft mit dem Charakter sind. Den „sozialen Zustand" deshalb zur Ursache machen, heisst aber nichts geringeres als die Wirkung mit letzterer verwechseln. — Für alle sozialen Veränderungen ist der Einzelwille niemals blos ein ursächliches Moment wie andere Bedingungen, sondern er ist als Einzelenergie aller für jene Wirkungen nötigen Entschlüsse, der letzteren unmittelbar entscheidende Ursache, und er ist freilich die blos mittelbar entscheidende Ursache im Verhältnis zu der Verbindung letzterer in der Form eines Gesamtwillens, durch welchen die Summe der individuellen Willensakte selber entscheidender Grund der That wird. Auch in den geschichtlich bewegtesten Zeiten reissen nicht die Ereignisse den Einzelnen fort, sondern die gewaltige Leistung eines für die Gesamtheit wichtigen Willens ist nur dadurch zustande gekommen, dass willkürliche Entschlüsse einer Mehrheit von Einzelnen sich diejenigen eines anderen Einzelnen als für sie maassgebend aneigneten. — Die Statistik — und ähnlich die Moral eines Herb. Spencer — rechnet eben darum willkürlich mit dem Gespenste eines ursächlichen sozialen Zustandes, wenn sie diesen zum Urheber gleichförmiger Wirkungen macht, während derselbe nur die Summe der Entschlüsse ist, aus welchen er hervorgegangen ist. Auf solche Art gewinnt diese Berechnungskunst eine Reihe gleichartiger Urheber, die gar nicht vorhanden sind und lässt überdies eine Reihe anderer ausser Acht, deren hemmende Einwirkung vielleicht den Eintritt eines in einem bestimmten sozialen Zustande vorliegenden Erfolgs nicht verhindern mag, aber ihn doch in der Dauer seines Einflusses verändert. Durch Verkennung dieser Sachlage entsteht eine schlimme petitio principii. Indem man nämlich den sozialen Zustand, d. h. irgend eine bestimmte ökonomische oder kulturgeschichtliche Lage einer gewissen Anzahl von Individuen willkührlich und unbekümmert um ihr eigenes Zustandekommen als Ursache bestimmter Wirkungen ansieht, richtet man auf dieselbe Lage einer anderen gleich zahlreichen Gruppe, etwa in einem anderen Lande seinen Blick und vergleicht nur die Anzahl der gleichartigen Wirkungen bei dieser mit denen bei jener und findet sie vollkommen gleich; ebenso verfährt man mit einem zweiten und dritten Beispiele solchen Zustandes und das

Ergebnis ist abermals identisch. In Wahrheit sind aber hier wie dort aus den individuellen Umständen diejenigen sozialen Zustände erst hervorgegangen, deren Gleichförmigkeit nicht sowohl Ursache der individuellen Entschlüsse, als vielmehr Folge der letzteren ist. Das gesamte Verfahren der Statistik ist mithin hier ein Verfahren, das sich im Kreise bewegt oder das Selbstverständliche ermittelt hat, dass gleiche Ursachen, d. h. des Statistikers angebliche Wirkungen, auch gleiche Folgen d. h. desselben angebliche Ursachen hervorbringen. Wäre man indes sofort auf die wahren Ursachen eingegangen, so würde sich oftmals herausgestellt haben, dass sehr verschiedene innere Ursachen dieselbe äussere Wirkung haben können, dass mithin der soziale Zustand gar nicht so beschaffen ist, wie er als blos fertiger erscheint, dass ferner viele mitwirkende Ursachen ausser Acht gelassen sind, dass er endlich gar nicht in dem Umfange schon ein abgeschlossener oder auch nur in engerer Ausdehnung ein solcher Zustand ist, als in welchen man es angenommen hatte. Denn mancher ordnet sich dem übermächtigen Willen aus Überzeugung, mancher aus geringerer Willenskraft unter; mancher unterlässt die Eingehung der Ehe schon aus Mangel an Reichtum, mancher erst aus solchem an Wohlhabenheit, mancher schliesst sie aus Vernunftgründen, mancher aus Neigung. Alle diese Momente, alle inneren Motive zieht die Statistik nicht in Betracht, sie kann es auch nicht. Darum sind jedoch auch derartige Folgerungen, wie sie solche bei ihrer Methode oftmals macht, willkürlich. Es ist z. B. aus solchen Gründen durchaus unwahr, dass das gleiche Zahlenverhältnis der Heiraten, Verbrechen, Selbstmorde in gleich grossen Völkerkomplexen auf derselben Kulturstufe und in der gleichen ökonomischen Lage die Abhängigkeit der wollenden Individuen von den sozialen Verhältnissen beweist. Sind doch in diesen Zuständen die inneren Motive auf keine Art im Speziellen berücksichtigt worden. Nur da, wo es sich um die Beziehung von solchen äusseren Bedingungen, welche die Existenz betreffen, zu dem Individuum handelt, hat die Statistik Bedeutung. Was sie aber hier lehrt, ist die Erkenntnis von der Art der Abhängigkeit der menschlichen Existenz von jenen Momenten in ihrer ganzen Tragweite, mittelbar wohl auch in ihrer Bedeutung für die Entstehung und Möglichkeit des Willens; aber nichts kann sie behaupten von der Art des Wirkens des letzteren.

Als wichtigsten Einwand hiergegen macht man jedoch die Statistik der Verbrechen geltend. Ihr zufolge würde also sogar die moralische Freiheit eine Chimäre sein. Auch diese Berechnung beruht ja aber auf derselben petitio principii und es ist darum

ganz ernstlich immer noch an der Thatsache zu zweifeln, dass überhaupt eine Konstanz in dem Verhältnis der gleichen sozialen Zustände zweier verschiedenen gleich grossen Völkergruppen zu der Anzahl der gleichen Verbrechen bestehe. Ist doch die Gleichheit jenes sozialen Zustandes, so lange sie nicht innerlich d. h. aus den Motiven zu begründen ist, auch hier eine willkürliche Annahme, auch sie also ist nicht eine Gleichheit der eigentlichen Urheber. Indessen wollte man selbst in diesem Falle davon absehen, oder vielmehr, da dies nicht geschehen kann, wollte man annehmen, dass man durch eine berechtigte Methode zu derselben Folgerung gelangen könnte, so würde es auch hier mit dem Resultate eine noch ganz besondere Bewandtnis haben. Das Verbrechen stellt ja den höchsten Grad der moralischen Verworfenheit dar. Diese ist jedoch nicht Folge eines Mangels an Freiheit, sondern nur an positiver Freiheit. Sie ist eben Folge des verschuldeten Verzichts auf jede Spur derselben und mithin ein völliges Anheimfallen an die Naturgewalt. Die Gleichförmigkeit der Macht der Verhältnisse, die hier von Seiten der Natur den Willen bestimmen, bekundet also nur die Konstanz der natürlichen Umstände, denen der seiner positiven Freiheit sich selbst begebende Wille sich unterworfen hat, beweist aber nicht die Gleichheit der Motive, aus denen dies geschehen ist. Vor allem ist doch auch hier zu bedenken, dass die Freiheit, sogar die absolute und moralische nur das Vermögen, Entschlüsse zu fassen betrifft. Dies Vermögen ist aber keiner äusseren oder inneren Erfahrung allein zugänglich. Andrerseits gehören die Entschlüsse selbst dieser letzteren an und sie sowie vollends die That, welche auch in die äussere Erscheinung tritt, sind mitbedingt durch mechanische Ursachen, die in der Erscheinung liegende Veränderung läuft sogar ganz mechanisch ab. Die absolute Verderbtheit des Verbrechers erscheint aber gerade als jene völlige Verkehrung der Rangordnung der Maximen, in Folge deren dem absolut Wertvollen direkt widerstrebt wird, indem das Subjekt sich entschliesst, an seiner Stelle die äussere Natur ganz und gar zum Motiv seines Wollens zu machen. Dieser absolute Verzicht auf ein Eingreifen in dieselbe macht des Weiteren jede positive Freiheit unmöglich, ist aber selbst aus eigener Initiative des bösen Willens hervorgegangen, dessen eigentümliche Natur es eben bedingt, dass alle Handlungen des ihn tragenden Subjekts nicht als Thaten, sondern lediglich als Naturereignisse sich vollziehen. Der Verzicht auf ein Eingreifen in den Mechanismus kann aus den verschiedensten Gründen geschehen sein; für physisch

und psychisch gleich organisirte Wesen muss trotzdem wegen des absolut negativen Charakters der Freiheit, die jedes positive Verhalten zur Aussenwelt ablehnt, gerade in diesem Falle die Wirkung auf letztere die gleiche sein. Die vollendet böse Gesinnung ist eine so völlige Verneinung des Guten, dass sie auf jeden Versuch verzichtet, in einer das letztere hochhaltenden positiv freien Gesinnung und inhaltlich ihm auch nur irgendwie entsprechenden Weise, d. h. überhaupt irgendwie sittlich-vernünftig auf die Natur einzuwirken. Die Maxime des auf dem Gipfel der moralischen Bosheit Angelangten ist ihrer Eigenart nach mithin inhaltlos in Bezug auf etwas unbedingt Wertvolles (obschon ein in der Form unbedingter Entschlus auch hier vorauszusetzen ist), während der Höhepunkt der moralischen Tüchtigkeit gerade in einem Reichtum absolut vernünftiger Zwecke, die ebenso manigfaltige Eingriffe in die Natur ermöglichen, hervortreten wird. Die Ergebnisse der Statistik thun hier also nur dar, dass die Folgen der Schuld in der Aussenwelt als diejenigen einer selbst herbeigeführten gänzlichen Abhängigkeit von der Natur sich gleich gestalten, nicht dass der Wille selber in Verursachung der Schuld von der Natur abhängig war und gleichen Motiven folgte. Wirkungen in der Aussenwelt, die wenigstens mittelbar positiv moralische Bedeutung haben, lassen sich vielmehr nur an den guten Thaten erkennen, und diese würden eine Mannigfaltigkeit zeigen, welche allein durch die Selbständigkeit und Freiheit des Willens begreiflich gemacht wird. Freilich aber können, weil das Gute an sich eben ein rein Vernünftiges ist, die Folgen desselben in der Sinnenwelt nur ein sehr unsicheres und sehr indirektes Abbild desselben sein, und die Statistik der Handlungen sollte der Natur der Sache nach sich daher nur auf eine Berechnung der freilich nur an der Oberfläche liegenden Wirkungen der Verbrechen beschränken. Ungeachtet dessen thut die Moralstatistik dies nicht. Sie bemüht sich auch auf moralisch gebotene Handlungen, wie Eheschliessungen, Wahl des Berufes u. dgl., ja selbst auf Akte der Frömmigkeit, wie Beteiligung an gottesdienstlichen Verrichtungen und Äusserungen der Menschenliebe, z. B. Teilnahme an der Armenpflege, Almosenspenden u. a., ihre Berechnung auszudehnen. Die Regelmässigkeit, die hier hervortritt, ist aber, sollte es auch in diesen Fällen möglich sein, das Resultat anzuerkennen und dasselbe etwa zufällig mit dem Sachverhalte übereinsstimmen, zum Teil nur ein Beweis dafür, dass die Individuen des berücksichtigten Kreises bisher noch nicht soweit entwickelt sind, um der Natur gegenüber einen selbständigen Willen zu äussern, zum Teil dafür, dass sie nicht

Ursache hatten, den Willen im Gegensatze zur Natur geltend zu machen; mithin hatte in jenem Falle die Natur blos gleiche Macht über den Naturwillen der Menschen, so dass die letzteren vermöge gleicher Einsicht sich bei ihm gleich willig dem Schädlichen wie Nützlichen fügten, in diesem Falle benutzten die Individuen aus eigener Übereinstimmung mit der Natur nur deren Vorteile. In keiner Beziehung beweist auch hier die Konstanz die Abwesenheit der Willensfreiheit, sondern nur den Mangel an bisher vorhandenem sittlichen Selbstbewusstsein in dem berücksichtigten Kreise, vollends die Geringfügigkeit der Menge solcher Individuen, die zur Bethätigung positiver Freiheit befähigt sind. — Die Regelmässigkeit würde diesen Umständen gegenüber nur ein Symptom der mangelhaften Sittlichkeit der bisherigen Zustände bedeuten, nichts dafür, dass diese die einzig möglichen sind. — Die eigentlich sittlichen Thaten sind aber gerade die guten, als unbedingt vorzuziehende und normale Leistungen zu betrachtenden Handlungen. Der Gesichtspunkt, nach welchem diese zu würdigen sind, liegt aber eben gänzlich ausser dem statistischen Horizonte. Das ganze Hauptgebiet der Moral bleibt daher schlechthin oder doch in seinem spezifischen Wesen bei dieser Methode ausser Acht. Die guten Handlungen, die immerhin überwiegen und das Gewöhnliche sind, erscheinen als gleichgültig. Zum Teil erheben sie sich über die Natur, und der Statistiker besitzt dann gar keinen Maassstab ihrer Schätzung, oder sie bestehen in einem harmonischen Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft und werden als solche dann besonders leicht übersehen. Dazu kommt noch ein anderer Umstand, der nämlich, dass die bösen Handlungen eine Gefahr darstellen, wegen deren Verhütung ihre Beachtung oft im Augenblicke dringender ist als die Ermittelung des Guten, das auch ohne diese Untersuchung schon Segen bringt. Mit Recht sagt J. B. Meyer in den „Philos. Zeitfragen" S. 235: „Da die Mitwelt sich nie so getrieben fühlt, die guten Thaten aufzusuchen, um sie zu belohnen, wie sie sich genötigt sieht, die bösen Thaten zu entdecken, um sie zu bestrafen oder gegen sie Schutz zu bieten, da somit die guten Handlungen des Menschen nicht so sorgfältig zur allgemeinen Kunde der Menschen gebracht zu werden pflegen wie die bösen, verweist die Statistik uns bis jetzt auf die Gesetzmässigkeit der Verbrechen und Vergehen." Allein selbst diese angebliche Regelmässigkeit würde, wofern sie mehr als das wäre, nur die Bösartigkeit des Willens beweisen, d. h. den absoluten Mangel an Sittlichkeit, aber nicht an Freiheit. Sie ist nicht Folge eines Mechanismus, der den

Willen beherrscht, sondern der Natur, deren Gewalt dieser sich selber gänzlich unterworfen hat. Kann doch mit diesem absoluten Mangel an sittlichem Vernunftgehalte ein hoher Grad an empirischen Vernunftgehalt verbunden sein. Wie selbst die unmoralische Handlung formal frei ist und nur ohne positiv sittlichen Gehalt, so kann sie relativ frei und überdies reich an empirischem Vernunftinhalt sein. Man will bemerkt haben, dass z. B. bei Selbstmorden sogar in der gewählten Todesart eine grosse Regelmässigkeit sich zeigt. Gerade dies würde eine grosse Freiheit in der Wahl sowie die völlige Beurteilung der Angemessenheit der Mittel zur Erreichung des bösen Zweckes voraussetzen. Es würde bekunden, dass die Selbstmörder einen auffallend sichern Blick für die den natürlichen Verhältnissen am besten entsprechenden und eben darum bei äusserlich gleicher Lage, gleichen Mittel ihrer Selbstentleibung besitzen. Gleiche Einsicht und gleicher Verstand, welche eben durch die zweckmässigste Bewirkung des gewollten Erfolgs zur Erscheinung kommen, bekunden in dieser Art eine positive Freiheit von hoher relativer Bedeutung selbst bei dem Sünder. Dieser Fall ist zugleich ein überaus deutliches Symptom des wesentlichen Unterschiedes von Verstandes- und Willensreife sogar beim selbstbewussten Individuum und nicht minder der völligen Selbständigkeit, in welcher Tugend und Wissen sich gegenüberstehen.

Die geringe Berechtigung der Statistik, in moralischen Dingen überhaupt etwas zu bedeuten, die Thatsache, dass sie dem ganzen Ausgangspunkte ihrer Untersuchung nach im Dunkeln tappt, wird so immer deutlicher.

Sie ignoriert, um es kurz zu sagen, alle eigentlichen Motive; was empirisch unbekannt ist, und seiner Natur nach einem nur von der Erfahrung ausgehenden Verfahren stets unbekannt bleiben muss, sieht sie für nicht vorhanden an. Und doch ist es nicht nur diese Unsicherheit, welche den Wert ihrer Untersuchungen in Bezug auf moralische Probleme so sehr in Frage stellt, sondern es muss noch auf einen weiteren Grund aufmerksam gemacht werden, welcher den Folgerungen dieser Berechnungskunst gegenüber zur Vorsicht mahnt.

Ein Statistiker wie Quételet (in seinem bekannten Werke „Naturgeschichte der Gesellschaft", Deutsch v. Adler, Hamb. 1856), stellt also nach unserer Meinung schon folgende Behauptungen ohne zureichenden Grund auf: 1) dass die jährliche Zahl der Verbrechen, Selbstmorde und Heirathen in Ländern, in welchen

eine gewisse Beständigkeit der naturgeschichtlichen Zustände in der Gegenwart offenbar besteht, Jahrzehnte hindurch fast völlig unverändert geblieben sei; 2) dass in Sonderheit die jährlich geschlossenen Ehen mit weit grösserer Regelmässigkeit erfolgen als selbst Todesfälle, bei welchen doch — mit Ausnahme des Selbstmords — der Wille ohne Einfluss sei, was beispielsweise diese Zahlen belegen sollen: in den Jahren 1841 bis 45 hätten in jenen Ländern jährlich durchschnittlich 2642 Heirathen stattgefunden, da die äussersten Differenzen + 46 und — 136 betragen hätten; 3) dass ferner, so lange der Gang der Justizpflege in Rücksicht auf Verfolgung und Bestrafung der Verbrechen sich nicht ändere, die letzteren auch nach Zahl und Art sowie nach Verteilung auf Geschlecht und Alter mit der grössten Regelmässigkeit erfolgen; 4) dass endlich die Schwankungen in der Zahl der jährlichen Verbrechen sich ebenfalls in engeren Grenzen bewegen als die Schwankungen in der jährlichen Sterblichkeit.

Alle diese Behauptungen erscheinen uns als willkürlich wegen der schon nachgewiesenen petitio principii des ganzen Verfahrens, das bei willkürlichen Ereignissen, um Zahlenbestimmungen zu gewinnen, die eigentlichen inneren und Vernunft-Ursachen, die nicht wahrnehmbar sind, ignorieren muss. Und was hilft es, die Unbekanntschaft mit den Motiven, welche die Unterordnung des Einzelwillens im Interesse der Gesamtheit begründen, und darum die Unsicherheit der ganzen Abgrenzung der Gruppen eines sogenannten sozialen Zustandes zuzugestehen, wenn dieser Umstand trotzdem bei den Folgerungen vernachlässigt wird! Solche Einschränkungen wie die ausdrückliche Betonung eines gleichen Ganges der Justiz täuschen durch anscheinende Behutsamkeit. Allein, solange z. B. in diesem Falle nicht ausserdem gleiche Lage der Erziehung und der polizeilichen Umsicht gegenüber den lasterhaften Individuen nachgewiesen ist, bedeutet diese Einschränkung nur ein beachtetes Moment der Vorsicht im Verhältnis zu unzähligen vernachlässigten. Dieser Übelstand ist eben meist gar nicht zu beseitigen. Viel wichtiger wäre es bei solchen Menschen, die durch ihre Thaten mittelbar als gut erkannt worden sind, eine Statistik der Motive, über welche sie unbefangen und darum nicht blos ehrlich, sondern auch ohne Selbsttäuschung und wahr sich äussern, zu versuchen.

Vollends macht aber die ganze Statistik auch für den, der ihren Ausgangspunkt zugeben wollte, die Differenz verdächtig, welche sich zwischen der Konstanz der grösseren und kleineren Beobachtungskreise zeigt. Schon bei den grösseren ist die Beständigkeit immer

nur in den Zahlen einer sich annähernden oder Durchschnittssumme ausdrückbar. Und doch musste man zu einer so weiten Ausdehnung der Beobachtung schreiten, um den Zufall zu eliminieren. Wie der Physiker, um die zufälligen Einflüsse, die das Ergebnis einer einzigen Beobachtung stören können, eine grössere Zahl von Experimenten anstellt und so hofft, dass, je bedeutender deren Menge ist, um so mehr einzelne Störungen, die sich in verschiedener Richtung geltend machen, einander aufheben werden: ebenso setzt der Statistiker voraus, dass er durch dieselbe Methode das wahre Ergebnis gewinnen werde. Für den Physiker ist jedoch die Gleichförmigkeit der mechanischen Kausalität eine causa vera, die in zahllosen bereits sicheren Ergebnissen bezeugt ist. Er darf daher die individuellen Differenzen als unbedeutend vernachlässigen. Der Statistiker aber macht hier eine willkürliche Hypothese und begeht mit ihr speziell eine petitio principii in Bezug auf die gesamte Auffassung des psychischen Geschehens und seiner Methode, wie er sie mit seiner Verwechselung von Ursache und Wirkung in Bezug auf den Begriff des sozialen Zustandes noch in einem besonderen Falle machte. Wenn der Statistiker oder auch der Psychologe sich die Frage stellt, ob ausser jenen im Gesamtzustande einer Bevölkerung begründeten Einflüssen noch Willensursachen eigentümlicher Art für ein Ereignis vorhanden sind, so darf er die im einzelnen Falle stattfindenden Abweichungen mithin schon deshalb nicht übersehen, weil gerade sie schon genügen würden ihm zu beweisen, dass es solche giebt. Schon die ganze Eliminierung ist hier unberechtigt, wie schon Wundt nachdrücklich betont hat. Daraus aber, dass es durch sie gelingt, die auf kleinere Kreise und den Einzelnen beschränkten Einflüsse zu beseitigen, nun gar zu folgern, dass solche überhaupt nicht existieren, käme der willkürlichen Behauptung eines Physikers gleich, dass die im ganzen eliminierten Zufälle auch im Einzelnen nicht vorhanden gewesen seien. —

Gerade der einzelne Willensakt hat sich uns als das Maassgebende dargestellt. Um so mehr würden hier die Zufälligkeiten ins Gewicht fallen. In Wahrheit jedoch erweisen die Einzelfälle im handelnden Leben sich nur selten als solche Zufälligkeiten. Sogar die Statistik selbst leugnet es nicht, dass schon in den verschiedenen Kreisen einer bestimmten Bevölkerung die in sogenannten willkürlichen Handlungen bestehenden Einflüsse sich in höchst verschiedenem Grade geltend machen. Die Zahl der Verbrecher, der Selbstmörder, der Heiratenden verteilt sich je nach Alter, Geschlecht, Vermögen, Beruf u. s. f. sehr verschieden. Wenn die

Statistik, sobald sie mehr ins einzelne geht, selber gerade solche Einflüsse von mehr eigentümlicher Art aufweist, die in Rücksicht auf die Gesamtlage der betreffenden Bevölkerungskreise hervortreten, so ist anzunehmen, dass, falls ihr nur alle einzelnen Bedingungen des sozialen Geschehens zugänglich wären, sie auch ihrerseits erkennen würde, dass der entscheidende Faktor des geschichtlichen Lebens stets die Einzelenergieen sind, was sich uns aus anderen Gründen zweifellos ergeben hat.

Die Statistik sieht es als ihr Ideal an, bis auf solche Bevölkerungsgruppen zurückzugehen, die hinsichtlich sämtlicher äusseren Verhältnisse sich genau unter denselben Einflüssen befinden, deren Glieder nach Alter, Geschlecht und Beruf insonderheit vollkommen übereinstimmen. Sie würde uns alsdann für diese engsten Bevölkerungskreise die konstanten Zahlen der willkürlichen Handlungen anzugeben suchen. Dies Ideal ist nicht blos unerreichbar, da es wohl eine Gleichförmigkeit von gewissen Veränderungen, aber nicht der Daseinsbedingungen in der Natur giebt, sondern es würde auch den vorgesetzten Zweck nicht einmal erfüllen. Wären wir nämlich auch imstande, aus jenen konstanten Zahlen gleichsam die Kraft zu berechnen, mit welcher jedes einzelne Individuum zu irgend einer willkürlichen Handlung gedrängt würde, so müssten wir so lange trotzdem die Thatsache bestehen bliebe, dass nicht jedes Individuum dieser Kraft wirklich nachgiebt, immer noch einen ihm selbst ursprünglich zu Grunde liegenden Bestandteil seines Wesens als Faktor zu Hülfe nehmen, um die einzelnen willkürlichen Handlungen zu begreifen. Jene Thatsache besteht aber jeder Erfahrung zufolge. — Kurz, die Statistik stellt schon deshalb keine Naturgesetzmässigkeit fest, da sie niemals ausnahmslose Gültigkeit erweisen kann. Nur Normal-, nicht Naturgesetze dulden Ausnahmen.

Wir sind in keiner Weise zu dem Schlusse berechtigt, dass irgend welche sozialen Zustände den Menschen stets mit Naturgewalt notwendig bestimmen *werden*, sondern nur, dass sie *bisher* eine Reihe von Menschen annähernd mit der Kraft einer solchen beeinflusst *haben*. Vollends thöricht ist die Meinung: die willkürlichen Handlungen seien den Zahlen der Statistik zufolge lediglich von einer Reihe äusserer Faktoren abhängig. Höchstens beweisen die Zahlen der Statistik, dass Einflüsse eines schon *vorhandenen* sozialen Zustandes mit zu den Bedingungen gehören, welche den Willen bestimmen. Ob sie aber die entscheidenden Ursachen sind und welche noch neben ihnen existieren, darüber

kann schon dem Begriffe des Willens zufolge uns nimmermehr die Beobachtung blos äusserer Thatsachen belehren. So bestätigt die Statistik nur in Bezug auf die sozialen Zustände das, was wir schon so wie so wissen, dass selbst die Ausführung der Willensentschlüsse, mittelbar auch diese selbst, von äusseren Umständen mitbedingt sein können.

Wenn somit nach allen Seiten hin die Folgerungen der Statistik, welche den sozialen Zustand zur beherrschenden Ursache des Einzelwillens machen wollen, hinfällig sind, wenn zumal ihr letztes Ziel und Ideal nur reine Chimäre und selbst ihm gegenüber die Selbständigkeit der Willkür des Individuums aufrecht zu erhalten ist, so bleibt in unbestrittener Geltung unsere Auffassung, dass auch im geschichtlichen Leben die Kraft der Individualenergieen das entscheidende Moment ist. Aber freilich ist nicht minder gewiss, dass gerade in diesem Verhältnis zur Gesamtheit jene Unbekanntschaft des empirischen Charakters unseres Willens sich zeigt, welche auch vom Gesichtspunkte der äusseren Erfahrung aus eine Bestätigung bietet für die Zurückführung desselben auf einen apriorischen Grund und vollends seines auch hier bemerkbaren sittlichen Verhaltens auf die Freiheit der Persönlichkeit[1]).

5. Spezielles Verhältnis des Einzelwillens und Charakters zum Gesamtwillen.

Nur wegen der Unbekanntschaft seiner Beziehung zu den übrigen individuellen Willensakten, mit denen er sich zu einem Gesamtwillen verbindet, steht der Einzelwille zu diesem sowie

---

1) Nur bei solcher Auffassung ist überhaupt die Geschichte als Wissenschaft möglich. „Dem menschlichen Auge", bemerkt J. G. Droysen (Grundriss der Historik, Lpz. b. Veit u. Cie. 1868, S. 3.), „erscheint nur das Menschliche in stets fortschreitender Steigerung. Und die Summierung derselben ist die sittliche Welt. Nur auf diese, oder doch vor allem auf diese, wird der Ausdruck Geschichte angewandt." ... „Aus der Selbsgewissheit unseres sittlichen Seins ergiebt sich zu den andern „Beweisen" vom Dasein Gottes der für uns beweisendste" (ebd. S. 86). „Was den Thieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff, ... das ist den Menschen die Geschichte. Die Ethik ist die Lehre von den sittlichen Mächten, nicht blos von dem persönlichen Verhalten zu ihnen und in ihnen. Die Ethik fordert die Historik." „Die Geschichte ist Bewusstwerden und Bewusstsein der Menschheit über sich selbst. Die Epochen sind nicht die Lebensalter dieses Ichs der Menschheit — es altert nicht, es bleibt auch nicht, was es war oder ist —; sondern Stadien seiner Selbsterkenntnis, Welterkenntnis, Gotterkenntnis" (ebd. § 87 u. 88). Vgl. hierzu mein Werk „Die Philos. unserer Dichterheroen, Bonn b. Weber 1880." S. 67 fgg. u. bes. auch S. 198.

auch zu dem Ergebnis eines früheren Gesamtwillens, d. h. zum sozialen Zustande, mannigfach in demselben Verhältnis wie zu eigentlichen Naturbedingungen seines Wirkens. Die Gleichartigkeit erscheint um so grösser, als jene Unbekanntschaft in erregten Zeiten eine Folge von der nötigen Schnelligkeit im Entschlüsse-Fassen ist, in ruhigen wegen der räumlichen Entfernung des wollenden Subjekts von den meisten Individuen, mit denen es nichts als soziale Interessen direkt gemein hat, sich nicht aufheben lässt, in beiden Fällen also auf physischen Hindernissen beruht. Lediglich in dieser Hinsicht gleicht jedoch das Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen seiner Beziehung zu den natürlichen Bedingungen seiner Wirksamkeit. Schon dies genügt jedoch, um die Notwendigkeit einzusehen, seine Selbständigkeit auch hier auf vorempirische Grundlagen zurückzuführen. Tritt doch der Einzelwille mit den übrigen Faktoren des Gesamtwillens in mannigfachen Konflikt. Denn selbst wo dieser mit fertigen Erfolgen und als abgeschlossener sozialer Zustand dem Individuum gegenüber tritt, entzieht dieses sich oftmals seinem Einflusse; ja sogar derselbe Einzelwille verhält sich demselben sozialen Zustande gegenüber zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen anders. Manche haben es eine Zeit lang verpönt, den Thatsachen Rechnung zu tragen, zum Teile geben sie ihnen ein ander Mal doch gern nach, zum Teile notgedrungen und nur in der Art, wie sie verständigerweise eine wirkliche Naturgewalt sich zu nutze machen.

Auch jene Ursachen des Einzelwillens, welche als fertige gesellschaftliche Zustände eines Wollens dem Individuum gegenüber treten und welche die Statistik mit Unrecht als dem Wesen nach konstant hinstellt, stehen, so fern sie dies letztere selbst nur relativ und zufällig sind, als innerhalb des psychischen und physischen Mechanismus liegende Thatsachen den Einzelenergieen der von ihnen betroffenen Individuen fremd gegenüber. Auf solche Zustände können diese letzteren also freilich keine Wirkungen üben, die nicht mechanisch ablaufen würden; aber sie sind nicht gezwungen ihnen zu folgen. Weder Statistik noch auch Physik oder Psychologie vermag uns Thatsachen anzugegeben, die ausserhalb des Individualwillens bestehen und ihn dazu nötigen. Das Verhalten des beherrschenden Einzelwillens von Urhebern grosser Umwälzungen, entscheidender Neuerungen, epochemachender Erfindungen und Entdeckungen im Staats-, Sozial- und Kulturleben beweist dies ja deutlich. Ihr Wille ist zwar der energischste, immerhin aber als eine Kraftäusserung des menschlichen Geistes doch wesent-

lich von derselben Beschaffenheit wie der der übrigen Individuen. Was ist nun für sie, sofern sie solche schöpferischen Geister sind und Bahnbrecher für neue Lebensgestaltungen werden, in Bezug auf ihr Verhalten zum vorgefundenen allgemeinen Zustande, zur sozialen Umgebung und zu deren Trägern das Entscheidende? Die in jenem wie in diesen sich darstellenden Mächte sind es doch gewiss nicht, schon deshalb nicht, weil sie von ihnen umgestaltet und ihr hemmender Einfluss überwunden wird. Ebensowenig ist die maassgebende Ursache die eigene innere Erfahrung der Individuen. Denn ihre gewaltigen Thaten haben ja Zwecke und Ziele verwirklicht, die, eben als noch nicht dagewesen, in keiner Erfahrung liegen konnten. Andere Individuen haben wesentlich die gleichen äusseren Einwirkungen gewonnen, die Mehrzahl ihrer Zeitgenossen lebte unter den gleichen Naturverhältnissen, viele genossen wesentlich dieselbe Bildung, sogar die physische und psychische Organisation ist ebenfalls, soweit sie durch die Natur der menschlichen Gattung bestimmt wird, in der Hauptsache dieselbe und doch hat der Wille keines anderen alle diese Bedingungen in solcher Weise auf jenes Ziel bezogen, für keinen anderen setzte sich letzteres in der gleichen Art als Wertobjekt ins Bewusstsein und trieb dies zu solchem Entschlusse und solcher That. Freilich ohne alle diese Momente, ohne die gleichen Naturverhältnisse günstig auszunutzen, ohne den sozialen Zustand und die den Gesamtwillen ausmachenden Faktoren zu gewinnen, wäre auch der beherrschenden Energie ihr Werk nicht gelungen. Noch weniger gleichgültig war ihres Subjekts eigene Erfahrung, sein Reichtum an äusseren und inneren Eindrücken und die ihnen gemäss gewonnenen Einsichten und Maximen. Allein sie waren immer nur mitwirkende Bedingungen und nur die individuelle Eigenart gab die Entscheidung und den Ausschlag. Nur dass diese Eigenart als konstanter Charakter allen jenen Momenten eine eigentümliche, dem Urheber der grossen That allein zugehörige Verwendung verleiht, lässt sich behaupten; nur ihr Unterschied von jenen anderen mitbedingenden Ursachen ist klar. Es ist jedoch nicht möglich, sie an einzelnen Merkmalen kenntlich zu machen. Gerade hier bei der nach aussenhin so weitgreifenden Wirkung, ist dies nur allzu klar. Wodurch gelingt es gerade einem solchen Urheber, die Sympathie ihm entfernt stehender Menschen zu gewinnen, wodurch, deren Fähigkeit zur Gegenwirkung so richtig zu taxieren, wodurch, dasselbe Ziel, dessen intellektuelle Bedeutung manche andere in nahezu gleicher Deutlichkeit erfasst hatten, eben in der für die Gesamtheit wirksamsten Gestalt und in dem für

die Ausführung geeignetsten Zeitpunkte an die Oeffentlichkeit zu bringen, so dass sein Wille eine alle Individuen mit fortreissende That erzeugt? Dies Alles verbirgt sich im Einzelnen. Es setzt eine konstante Energie der Individualität im Wollen voraus, die auch hier ohne vorempirische Grundlage gar nicht zu verstehen ist. Die Erfahrung kann durch Steigerung zum Selbstbewusstsein auch in diesem Falle nur eben das entwickelt haben, was von Hause aus den Charakter des Individuums ausmachte und den apriorischen Grund seiner empirischen Eigenart, die sich als Glied eines Gesamtwillens, auch wo es das in diesem wichtigste Moment ist, nur als individueller Faktor darstellt. Was die Individualität für den Einzelnen ist, bedeutet somit der individuelle Faktor für die Gesamtheit. Er bringt in dieser eben die Beziehung zur empirischen Geltung, in welcher seiner universellen ursprünglichen Bestimmung nach der Einzelne zur menschlichen Gesellschaft sich befindet. Darum greift er so räthselhaft in die Kette der Erfahrungsbedingungen des Thuns ein. Dieser individuelle Faktor leistet aber als entscheidender Grund für das Verhalten des beherrschenden Einzelwillens nur in erhöhtem Maasse ganz dasselbe, was er in geringerem Grade auch für jede andere Einzelenergie ist. Auch diese fügt sich in den Gesamtwillen nur ein aus Gründen, die in der Hauptsache ihrem Träger unbekannt bleiben, wenn er sich gleich darüber klar zu werden vermag, dass seine Individualität das entscheidende Moment ist und dieselbe durch solche Einordnung ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss am zweckmässigsten für das Ganze wirkt. Warum aber diese Einzelenergie zur beherrschenden Wirksamkeit, jene vielen anderen nur zu einer mehr oder minder sich unterordnenden Thätigkeit berufen sind, darüber klärt uns kein Erfahrungsbewusstsein auf; selbst die Thatsache, dass es so ist, kann in diesem Falle nicht durch letzteres allein verstanden werden.

Es kommt hinzu, dass sogar die meisten äusseren Faktoren des Gesamtwillens für den an ihm theilnehmenden Einzelwillen im Augenblicke des Einflusses nicht zu deutlicher und klarer Vorstellung gelangen, also für das Individualbewusstsein seines Subjektes zur Zeit unbewusst bleiben. Doch sind diese äusseren Faktoren von der Art, dass sie an sich und mit der Zeit auch für dies Subjekt in den Lichtbezirk empirischen Ichbewusstseins erhoben werden können. Sie sind aber freilich oftmals, wenigstens teilweise auch schon bevor der Wille zur Vollziehung kommt, in solcher Deutlichkeit dem Subjekte gegenwärtig, nämlich in allen jenen

Fällen, wo nicht blos eine willkürliche Handlung, sondern eine überlegte und absichtliche That stattfindet.

Indes sogar wo es dem Einzelwillen gelingt, alle besonderen Bestimmungsgründe seines Zusammenwirkens mit dem Gesamtwillen sich zu klarem und deutlichem Bewusstsein zu bringen, fehlt es immer noch an einer solchen Einsicht in das Wesen der entscheidenden Ursache. Das, was seinen Willen wirklich antreibt, liegt nur in einem konstanten Untergrunde von ihm selber. Ihm gegenüber erweisen sich alle erkannten äusseren wie inneren Ursachen nur als Bedingungen, nicht als maassgebende Momente für die spezifische Weise, in welcher er jene sich aneignet. Die inneren Bedingungen heissen auch hier insonderheit Motive, die äusseren Veranlassungen. Beide können zureichende Ursachen sein, doch brauchen sie dies nicht zu sein. Während diese daher mit Notwendigkeit ihren Erfolg herbeiführen, thun dies die äusseren Veranlassungen nur im Gebiet lediglich mechanisch bestimmter Veränderungen der Aussenwelt, also in der anorganischen Natur, die inneren Motive hingegen blos im unwillkürlichen Vorstellungsverlaufe des gesamten Seelenlebens, soweit es nicht in den Lichtbezirk des im Augenblicke regen Individualbewusstseins tritt. Dem begehrenden Ich gegenüber, sei es dass es sich als Trieb, als Begierde im engeren Sinne, oder gar als selbstbewusster Wille bekundet, erweist sich das Motiv jedoch niemals als zureichender Grund. Dabei ist noch dies Besondere zu bemerken. Wo eine Veranlassung oder ein Motiv als mechanisch notwendige Ursache wirken, kann eine solche zwar durch eine andere gleiche Ursache aufgehoben werden, aber immer ist dann auch in dieser bewirkten Veränderung noch irgendwie der Erfolg der ersten Ursache zu spüren und bei äusseren Veranlassungen sogar meist auch in seiner Grösse zu messen. Ein Motiv aber und eine äussere Veranlassung eignet sich der Wille entweder gar nicht oder nur als positive Momente seines Verhaltens an, sodass sie ihn entweder irgendwie bestimmen oder für ihn ganz gleichgültig sind. In letzterem Falle ist, mögen sie auch im übrigen Bewusstsein des Ichs fortwirken, für das Begehrungsvermögen keine Wirkung derselben mehr nachzuweisen, mindestens absolut keine in dem Entschluss und seinem thatächlichen Erfolge, wie es unser Selbstbewusstsein, das ja im Willen zum energischsten Ausdrucke gelangt, zweifellos bezeugt.

Für diese Unsicherheit der Verknüpfung zwischen Motiv und Wille ist aber wiederum als einziger Grund denkbar die Wirklichkeit einer apriorischen Grundlage der Individualität; denn letztere wird

im Willen zum entscheidenden Momente: eben vermöge dieser absolut konstanten Ursache ihres Wesens, die im Übersinnlichen enthalten ist, die als Charakter uns schon bekannt ist und als solcher das Ich selber als praktisches Vernunftsubjekt zu einer Einheit von sinnlicher und geistiger Natur macht.

So werden wir auf diesen vorempirischen Grund des Willens, durch welchen er eine konsequent entscheidende Ursache zu werden befähigt ist, auch von Seiten seiner Beziehung zur Gesellschaft hingewiesen. Temperament, Naturell, Grad der physischen Gesundheit und psychischen Begabung sowie die natürliche Wechselwirkung der letzteren beiden und manches Andere, sind etwas, was seiner Entstehung nach der Wille nicht in seiner Gewalt hat, was überdies in seinen besonderen Merkmalen schon wegen seiner individuellsten Verschiedenheit von allem Anderen durch keine, sonst bei der Selbstbeobachtung möglichen, Vorsichtsmaassregeln sich ganz objektiv ergründen lässt. Sie sind es, welche die empirische Eigenart ausmachen, die vor aller übrigen Erfahrung vorausliegt, und sie ermöglichen es, dass der Wille diese Eigenart auf Grund seines ursprünglichen Wesens zu einem substanziellen Charakter verdichtet, der in eigentümlich selbständiger Art auf alle Eindrücke reagiert; sie können daher freilich nur durch den selbstbewussten Willen selber zum entscheidenden Motiv gemacht werden, sodass sie ihn nicht zwingen, sondern er selber die unmittelbar entscheidende Ursache bleibt. Der Charakter ist eine stetige selbstschöpferische That des begehrenden Ichs, in welchem der selbstbewusste Wille zu Gunsten der Verwirklichung seiner ursprünglichen Bestimmung in der Erscheinungswelt sich der Individualität auf die angemessenste Weise bemächtigt. Allein dies könnte gar nicht geschehen, wenn die letztere nicht eben selber, auch jenen Merkmalen ihrer Erscheinung nach, deren Entstehung unergründlich bleibt und derentwegen sie als fertiges Motiv sich dem Willen darbietet, aus demselben ursprünglichen Vernunftgrunde stammte, aus welchem der Wille hervorgeht, sodass dieser sie wegen ihres gemeinsamen Quells sich unter Umständen mit völliger Überzeugung als Motiv aneignen kann.

Immerhin erscheint der Einzel-Wille auch als solch' charaktervoller Faktor des Gesamtwillens nur relativ frei. Der Entschluss, der empirischen Eigenart zu folgen, ist seinem Inhalte nach immer auf etwas Gegebenes und Bedingtes, vom Willen selber nicht Hervorgebrachtes und in ihm nicht ursprünglich Enthaltenes gerichtet. Er ist zwar kein Zwang, denn sein Objekt ist zur Zeit als sein eigenes erworben, ist nunmehr sein selbstbewusster Besitz,

aber er war das nicht von Hause aus. Darum hat aber auch der Einzelwille als charaktervoller Faktor des Gesamtwillens nicht minder wie als individueller Charakter für sich allein selbst im Empirischen eine Schranke an der Persönlichkeit oder dem sittlichen Charakter.

Mag die Sendung, welche ein Einzelner durch seine individuelle Ausstattung und Berufung und demnach durch Geltendmachung derselben für die Gesamtheit eines Staates, einer Nation, einer Berufsgenossenschaft und darum für die geschichtliche oder kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit hat, noch so bedeutend sein: trotzdem muss ihre Erfüllung geregelt werden durch die Rücksicht auf die unbedingt gültigen Interessen, welche als sittliche Aufgaben und Forderungen allen Vernunftwesen gemeinsam sind. Die Unbekanntschaft des empirischen Charakters, welche selber ein Symptom seiner apriorischen Natur ist, findet daher ihr Regulativ an der Bekanntschaft mit dem Inhalte des sittlichen Charakters in seinem universell gültigen Vernunftwesen, an dem Selbstbewusstsein über die Thatsachen des spezifisch sittlichen Bewusstseins.

Die Genialität eines Alexander, Cäsar, Napoleon, Friedrich des Grossen, eines Sokrates und Luther, eines Newton und Kant, eines Shakespeare, Göthe und Schiller, eines Phidias und Raphael konnte sie nicht in den Stand setzen, ihren empirischen Charakter als solchen zu ergründen. Es gehörte eben diese beispiellose Ausstattung ihres Geistes dazu, um ihn in so konsequenter und erfolgreicher Weise sich geltend machen zu lassen. Vermöge derselben gelang es ihnen, freilich nicht ohne zugleich in selbstbewusstester und vielseitiger Erfahrung ihre Willenskraft zu steigern, immer ihre Individualität in den rechten Einklang mit der Zeitstimmung und den Bedürfnissen ihrer Gegenwart zu setzen und sich wenigstens thatsächlich der universellen Bedeutung ihrer Eigenart und gleichsam der Weltstellung ihres Ichs inne zu werden. Wie gross jedoch auch der Ersatz sein mag, welchen die Genialität als bevorzugteste Geistesanlage für den in der Unerforschlichkeit des Individualcharakters liegenden Mangel bietet, so bleibt sie doch ausser Stande, den sittlichen Charakter zu ersetzen. Ja sie wirkt unheilvoll und je grösser sie ist, um so unheilvoller, wenn sie sich dieses Umstandes nicht klar bewusst bleibt. Nur die Fähigkeit, die Individualität zu beispielloser Geltung zu bringen, nicht das Vermögen, es in sittlicher Weise zu thun, vermag die Genialität zu verbürgen. Diese Bürgschaft gibt

allein die Persönlichkeit als sittlicher Charakter und ihre Freiheit. Da aber jedem gesunden und in den Existenzbedingungen des Willens ungestörten Menschen diese beiwohnt, so hat vollends das Genie keinen berechtigten Grund, sich der sittlichen Vollendung seiner Individualität zu entziehen. Im Gegenteil, seine Genialität wird ihm die Einsicht in den absoluten Wert der sittlichen Aufgaben selbst gegenüber den höchsten irdischen Angelegenheiten der Menschheit nur erleichtern. Was gegen die sittlichen Gesetze verstösst, kann daher niemals eine Forderung sein, deren Erfüllung die Sendung genialer Männer erheischt. Die unersättliche Eroberungssucht eines Alexander und Napoleon werden darum allezeit für eine sittliche Trübung ihres genialen Charakters gelten müssen, und selbst der grössere Glanz ihrer genialen Individualität wird verdunkelt durch die leuchtende Sonne der sittlichen Persönlichkeit eines Friedrichs des Grossen, der eine beispiellose Herrscher- und Feldherrnbegabung meist auch sittlich zu läutern und zu veredeln wusste.

Der Charakter überhaupt ergibt sich hiernach als die einzig unmittelbare Ursache der willkürlichen Handlungen im geschichtlichen Leben, die Persönlichkeit oder der sittliche Charakter als diejenige der unbedingt anzuerkennenden Leistungen oder der ethischen Thaten der Menschheit. Bei der Unmittelbarkeit, in welcher sonst unser Ich zum Willen steht, können die Motive zur Erklärung seines Verhaltens gerade nur deshalb ungenügend sein, weil die Beschaffenheit der ursprünglichen Vernunftgrundlage desselben oder des individuellen Willens-Faktors sowie die Art, wie derselbe mit den äusseren Bedingungen im Besonderen zusammenwirkt, uns vollkommen unbekannt bleibt. Trotzdem urteilen wir über den Menschen im Wesentlichen nach seinen Charakter, denn nur so glauben wir ihn in seinem Kerne zu verstehen. Wir forschen aus, wie der Charakter den äusseren Umständen und zumal den Motiven gegenüber sich verhält. Nur selten äussert sich jedoch der Mensch unbefangen über diese und eben so selten haben wir verhältnismässig Gelegenheit, die Andern unbemerkt zu beobachten. Der Einblick, den wir so in die Beschaffenheit des Charakters aus den willkürlichen Handlungen gewinnen, ist daher nur sehr dürftig. In ihrem eigentlichen Wesen bleibt uns die einzelne Individualität stets ein Räthsel. Das ganz Eigentümliche an diesem Räthsel ist aber, wie Wundt einmal treffend bemerkt, dass hier der dunkle Punkt mitten im Licht sonst klar erkennbarer Ursachen und Wirkungen steht. Denn die Motive, welche den Willen be-

stimmen und ebenso die Veranlassungen, die mitwirkende Bedingungen der Entschlüsse sind, müssen ja durchaus für Teile des psychischen oder physischen Mechanismus gelten, der die Erscheinungswelt beherrscht; der Charakter jedoch und vollends die Persönlichkeit widerstrebt gänzlich der Einreihung in solchen Zusammenhang, und doch dürfen wir z. B. gerade daraus, dass ein wirkungslos gebliebenes Motiv, sobald der Wille ein Mal eine That vollzogen hat, an diesem keine Spur mehr zurücklässt, auch noch eine Folgerung wie diese ziehen, dass das besondere Motiv dem auf reiner Vernunftgrundlage ruhenden persönlichen Faktor sich nicht nach Art der Verbindung zusammengesetzter Ursachen in der sinnlichen Natur zugesellt, sondern dass lediglich der Wille und Charakter unmittelbare Ursache der Entschlüsse und mittelbar auch entscheidender Urheber der That ist, so dass das Motiv direkt nur auf den Charakter und die Persönlichkeit einwirkt. Der weitere Umstand jedoch, dass die Abweisung eines sittlichen Motivs, d. h. einer Thatsache des spezifisch sittlichen Bewusstseins im Gegensatz zu andern nicht zur That gewordenen Motiven stets eine Spur in uns zurücklässt, freilich aber solche Wirkung nur auf den sittlichen Entschluss und für das Gewissen hat, also nicht für das empirische Bewusstsein, bezeugt, dass die sittlichen Motive ihrem Wesen nach die mächtigsten, obschon auch niemals zwingende Beweggründe sind.

Man hat wohl gesagt, der Charakter des Menschen sei ein Produkt von Luft und Licht, von Nahrung und Klima, von Erziehung und Schicksal; er sei durch alle diese Bedingungen so notwendig vorausbestimmt wie jedes Ereignis in der Sinnenwelt. Indessen in Wahrheit begeht alsdann die Theorie des Charakters denselben Fehler, den wir an der Moralstatistik gerügt haben. Sogar in Erziehung und Schicksal greift der Charakter selbst schon sehr bald bestimmend, ja entscheidend ein. Jene Annahme ist also schon deshalb unbeweisbar, weil man hier blos zur Wirkung macht, was teilweise und wohl hauptsächlich schon selbst die eigentliche Ursache ist.

Quintessenz der Hauptuntersuchung und Verhältnis des Gesamtergebnisses zu den Einwänden gegen die Willensfreiheit.

Von den verschiedensten Punkten aus gelangen wir zu demselben Ergebnis, zur Überzeugung von der Wirklichkeit der Freiheit des Willens, welche diesem bedingungsweise stets, schlechthin

nur im sittlichen Verhalten zukommt. Was die kritisch-apriorische Selbstbesinnung zuvörderst nur als Thatsache des ursprünglich-apriorischen Bewusstseins ergab, das wurde sodann durch die psychologische Beobachtung der Steigerung des Wertbewusstseins in seiner spezifischen Eigenart bestätigt, es wurde endlich erhoben zum Inhalte einer vollständig gewissen Erkenntnis durch die Erklärung, welche durch die Annahme seiner Wirklichkeit den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht blos in Bezug auf die Art, wie letztere in ihrer spezifischen Eigenart aufzufassen sind, verschafft wurde, sondern auch nach dem, was ihr Zusammenhang mit der gesamten Erscheinungswelt fordert; letzteres geschah zumal durch das Streben nach Erweiterung der Individualität zur Persönlichkeit in den sittlichen Gemeinschaften sowie durch das Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen in dem gesamten geschichtlichen Leben. Alles bezeugt die Wahrheit, dass das sittliche Thun des Menschen auf Grund seiner rein vernünftigen Wesenheit, die gerade in den Willensakten die ursprüngliche Natur des Bewusstseins zum vollkommensten Ausdrucke bringt, diejenige Selbständigkeit des Ichs und seiner zur Persönlichkeit ausgereiften Individualität zeigt, durch welche dasselbe frei und sicher allen empirischen Bestimmungsgründen gegenüber dasteht und im Stande ist, nach eigenem Ermessen und eigener Entscheidung bei seinen Entschlüssen dieselben als Motive zuzulassen oder abzuweisen. Die Art jedoch, wie der Mensch sowohl durch Teilnahme an den sittlichen Gemeinschaften, zumal in Familie, Staat und den sozialen wie religiösen Verbänden, seinen Einfluss weit hinaus über die sinnlichen Schranken seiner Individualität geltend zu machen weiss und durch die Kraft seiner Persönlichkeit über diese hinausgreift, als auch die Bedeutung, welche im geschichtlichen Leben dem menschlichen Einzelwillen, als persönlich entscheidendem Faktor des Gesamtwillens, zukommt, thun zugleich mittelst rein empirisch wahrzunehmender Folgen dar, dass in unserem Wollen und Handeln eine Macht der Vernunft enthalten ist, welche sonst auch jedem mechanischen Kausalzusammenhange relativ frei gegenüber steht, absolut frei jedoch sogar da wirkt, wo es auf Vollziehung sittlicher Ideale ankommt. Der Mensch, der seinem praktischen Bewusstsein zufolge seinem Wirken sowohl für sich wie für die Gesamtheit Aufgaben stellt, die er als unbedingt notwendige Gesetze seines Willens unmittelbar mit der reinen Vernunftanschauung des Gewissens erfasst, besitzt in der That die Fähigkeit, eine Reihe von Handlungen ganz von vorn anzufangen

und mit diesen in den empirischen Kausalzusammenhang derartig einzugreifen, dass letzterer ihn nicht stört, wohl aber Neues auf seine Initiative hin bewirken muss. Letzteres aber vollzieht sich in der Weise, dass es erst, sobald es vermöge einer von seinem eigenen Geschehen unabhängigen Kausalität in das Gebiet der Erscheinung getreten ist, nach deren Gesetzen abläuft.

Durch solche Anschauung wird der schöpferische Charakter des menschlichen Geistes in unserer Sittenlehre vollkommen gewahrt. Diese behält auch bei uns jenen Vorzug, den Fichte und Schleiermacher, die beiden bedeutendsten Moralphilosophen in der neueren Philosophie nach Kant, an diesem in gleicher Weise hochschätzten [1]).

---

1) Dilthey in seinem trefflichen „Leben Schleiermachers", Berl. b. Reimer 1870, bemerkt darüber (S. 338) sehr gut Folgendes: „Der Ausgangspunkt in Kant war beiden gemeinsam. Nicht darum erscheinen sie so nahe verwandt, weil Schleiermacher in Fichtes Spuren gegangen wäre. . . . Sie waren vielmehr der Eine wie der Andere von Kants Lehre erfüllt, dass im Ich ein schöpferisches Vermögen anerkennt werden müsse, welches im Weltbild sein Wesen abspiegele. Das stolze Gefühl der menschlichen Würde liegt tief in dieser Ansicht Kants: nur in dem gesteigerten Ausdruck desselben ging Fichte den Monologen voran. Auch fand Schleiermacher den gleichen Gedanken bei Plato, dem alten Haupte aller Idealisten." . . . „Des Geistes Handeln schafft selbst erst Welt und Zeit." Diese Überzeugung der Monologen von dem schöpferischen Vermögen des Ichs hat Schleiermacher auch in seiner systematischen Epoche festgehalten."

Laas freilich verachtet (cf. a. a. O. S. 73) diesen von ihm willkürlich als nur weltflüchtig bezeichneten platonischen Zug in der Philosophie, diesen idealen Geist echter klassischer Humanität, welcher ein enges Band zwischen modernem und antikem Denken bildet, diesen Geist, aus dem die Edelsten unserer Nation ihre besten Kräfte sogen. Das Gut, dessen unvergänglichen Wert klar zu stellen und zu hüten etwas so Bedeutendes ist, dass Männer, wie Bonitz, Trendelenburg, Walter, Zeller, ihre zu selbsteignen Gedankenschöpfungen reich befähigten Talente dennoch zum grössten Teil in den Dienst der Erkenntnis desselben gestellt haben oder noch stellen: das gilt einem Laas fast für eine Verirrung des Geistes. Wir anderen halten in diesem Falle an dem idealen antiken Sinne fest und erkennen zumal an, was Schaarschmidt so trefflich über Plato bemerkt (vgl dess. „Die Sammlung der platonischen Schriften, Bonn b. A. Markus 1860, S. 137): „Die ideale Tendenz . . . macht Platos Werke zu Erbauungsbüchern im besten Sinne des Wortes, d. h. zu Büchern der Erbauung eines freien, schönen, sittlich-frommen Sinnes." — Bei dem Lesen des neusten Werkes von Laas hingegen ist mir nur allzuoft Lichtenbergs Bemerkung in den Sinn gekommen: „Es ist schade, dass man bei Schriftstellern die gelehrten Eingeweide nicht sehen kann, um zu erforschen, was sie gegessen haben."

Von der Lehre Kants über die intelligibele Freiheit jedoch ist unsere Theorie der Selbstständigkeit des sittlichen Willens dadurch unterschieden, dass wir die letztere nicht selbst in ein übersinnliches Gebiet verlegen, sondern nur zuhöchst aus übersinnlichen Gründen erklären. Sowohl die innere Selbstbeobachtung als auch die äussere Wahrnehmung bekunden uns vielmehr, dass die Freiheit des Willens etwas ist, was wenigstens nach seiner in negativem Merkmale zu bestimmenden Wesenheit, nämlich als Unabhängigkeit von den Naturbedingungen, stets auch Erfahrungsthatsache ist, in positiver Bedeutung zu einer solchen jedenfalls bei moralischen Individuen wird, während sie sonst in dieser Eigenschaft sich auch nicht etwa als ein blos in transscendenter Übersinnlichkeit, sondern im transscendentalen Bewusstsein liegendes Vernunftfaktum erweist. Beim sittlichen Individuum jedoch durchgeistigt sie die Erscheinungswelt an einem Punkte unmittelbar, denn die Persönlichkeit stellt eine innerliche Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit dar, schon deshalb freilich nicht ein absolutes Vernunftsein. So wichtig war es, jene Lücke auszufüllen, die bei Kant zwischen der geistigen und sinnlichen Sphäre, zwischen „Ding an sich" und Erscheinung als dem intelligibelen und sensiblen Bereiche auch im Praktischen stets deshalb vorhanden bleibt, weil er keine Anschauung des Unbedingten kennt. Indem wir eine solche im Gewissen erblicken müssen, gelingt es uns eben, in dem menschlichen Ichbewusstsein selber als ganz unveräusserlichen Vorstellungsbesitz einen reinen Vernunftinhalt zu konstatieren der als ein solcher, obschon nicht seinem Sein nach, von unserem Geiste produziert wird. Unser praktisches Bewusstsein und nur dieses ist somit in seiner reinen Vernünftigkeit, da seine Objekte eben als Aufgaben und nicht als fertige Gegenstände vorstellbar sind, produktive Anschauung, aber nicht ein die Anschauung oder gar ein Sein produzierender Verstand, der zur intellektuellen Anschauung führen müsste.

Die Freiheit des sittlichen Willens, die nur eine innige Beziehung zum absoluten Sein, nicht eine Identität mit diesem bedeutet, bildet somit eine Brücke zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, welche zugleich der praktischen Erkenntnis ein von Haus aus nur für sie selber geltendes und darum in fachwissenschaftlichen Gebieten wenigstens nicht unmittelbar zu verwertendes Element theoretischer Gewissheit darbietet. —

Unsere Untersuchung ist so selbständig geführt und ist allseitig so eigentümlich begründet, dass es schon deshalb überflüssig er-

scheint, in eingehender Weise Stellung zu nehmen gegenüber solchen Angriffen auf die Willensfreiheit, welche diesen Standpunkt noch nicht kennen und ihn darum auch gar nicht treffen. Indes will ich wenigstens bezeichnen, welches die für uns maassgebenden generellen Gesichtspunkte sind, von denen aus jedes Beispiel der üblichen prinzipiellen Einwände, soweit solche in der Geschichte der Philosophie bisher hervorgetreten sind, abgewiesen werden muss. Es wird daraus vor allem sich ergeben, dass zwei derselben von uns sogar ausdrücklich und sehr ausführlich berücksichtigt sind.

Man bekämpft die Freiheit des Willens nämlich einmal aus den Reihen der absoluten Idealisten und Materialisten, ferner von Seiten der exakten Empiriker[1]) wegen des Widerspruchs der

---

1) Aus den Reihen dieser ist jedoch für sie eingetreten, freilich nur negativ, indem er die Thatsache gelten lässt, ihre Erkennbarkeit aber leugnet: E. DuBois-Reymond in den beiden Reden „Über die Grenzen des Naturerkennens", Lpz. 1872 und „Die sieben Welträtsel", gehalten in der Kgl. Akad. der Wiss. z. Berl. Juli 1880.

J. Delboeuf veröffentlicht, während dieses Werk sich unter der Presse befindet, in der Revue philosophique (Septième année, No. 5 et 6, Mai et Juin 1882) eine Reihe von Aufsätzen unter dem Titel „Déterminisme et liberté, la liberté démontrée par la mécanique". Der Verf. will also sogar vom Standpunkte der mechanischen Weltauffassung aus durch Konstatierung ihrer Grenzen die Notwendigkeit der Freiheit erweisen. Der Weg, den er einschlägt, ist nicht so neu, wie er zuerst erscheint. Delboeufs Artikel enthalten in ihren Einzelheiten jedoch vieles Interessante, Treffende und Geistvolle. Im Wesentlichen reduziert sich alles, was er über die Notwendigkeit, den Standpunkt einer blos mechanischen Erklärung der Naturvorgänge selbst zu überschreiten, darlegt, auf jene Auffassung des Kausalgesetzes, die wir oben in Anlehnung an Lotze vertreten haben und die dahin ging, dass wohl jede Wirkung ihre Ursache haben müsste, allein nicht jede Ursache wiederum Wirkung zu sein brauche. Wer dies eingesehen hat, wird natürlich auch zu einer anderen Ansicht über die Bedeutung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft, zumal durch richtigere Definition des letzteren Begriffs selber gelangen, als sie die gewöhnliche ist. Während letztere an die Ewigkeit der Bewegung und der Materie glaubt, weiss der tiefer Blickende, dass die Annahme ewiger Bewegung die absurde Konsequenz ursachloser Wirkungen mit sich führen würde. Indem Delboeuf dies (a. a. O. S. 613) anerkennt und beweist, kommt er zu demselben Ergebnis, dessen erkenntnistheoretische Gründe wir bereits oben mehrfach (bes. S. 68 und S. 109 fg.) aufgewiesen haben. Leider gibt dieser Gelehrte aber alsdann der Zeit, die nur ein Moment der eigentümlichen Kraft ist, durch welche der wollende Geist selber Bewegungen begrenzt und kennt, eine reelle selbstständige Macht, die ihr als einem Produkte des letzteren nicht zukommen

Annahme solcher Willensbeschaffenheit mit dem Kausalgesetz, sodann auf Grund der Ergebnisse der Statistik, zumal der Moralstatistik, endlich aus religiösen Gründen wegen der Unvereinbarkeit mit Gottes Gnade, Allmacht und Allwissenheit. Die Unhaltbarkeit der Beweisgründe, welche die letzten drei Gegner der Willensfreiheit beibringen, ist aber in dem Abschnitte über Kausalität und Freiheit sowie in dem anderen über die Statistik auf das Eingehendste beleuchtet worden [1]). Was aber die Einwände

kann (Cf. Delboeuf a. a. O. S. 618. sq.). Gleichwohl behält Delboeuf darin Recht, dass im naturwissenschaftlichen Ausdrucke für das Gesetz der Erhaltung der Energie die Zeit als ein real bedeutsamer geistiger Faktor. ausser Acht gelassen ist. Treffend heisst es (ebd. S. 616): „Devrions — nous donc placer la force dans le mouvement? Evidemment non. A proprement, la force est la faculté de transformer". Es ist jedoch nicht die Freiheit, sondern nur eine äussere Wirkung derselben in dem zu erblicken, was Delboeuf „mouvements discontinus" nennt; wohl gelungen ist aber wiederum dessen Beweis für den Satz; „Les mouvements discontinus ne s'expliquent que par la liberté". Wenn endlich Delboeuf (ebd. S. 624) sagt: „Je crois à la liberté — et non pas seulement à la liberté de l'homme, mais à la liberté de tous les êtres sensibles", so können wir das letztere nur in der Einschränkung gelten lassen, dass auch allen empfindenden Wesen ausser den Menschen ein Analogon solcher Freiheit zukommen kann, wie wir sie (oben S. 212) als einen Naturwillen bezeichnet haben, der ein freies und doch ohne Selbstbewusstsein vor sich gehendes Begehren ist. — So erneuern die Franzosen ihr geistiges Leben durch Aneignung von Errungenschaften deutscher Wissenschaft, während ein deutscher Philosoph in Strassburg für jenen Positivismus eintritt, dessen neuste Gestaltung in Frankreich ihren Ursprung hat: beide wenigstens absolut frei von jedem Chauvinismus.

1) Dass Gottes Gnade und Allmacht bestehen bleibt, wenn die Willensfreiheit blos eine Freiheit des Wirkens, nicht des Daseins und Wesens bedeutet, ist ja für sich klar. Da die Allwissenheit ihrem Begriffe nach aber doch nur eine Erkenntnis der Wirklichkeit, nicht eine solche des noch durch kein Wirken Hervorgebrachten sein kann, so ist auch sie mit der Freiheit des Willens schon aus logischen Gründen vereinbar. Vollends aber ist dies der Fall, wenn Zeitlichkeit, wie wir dargethan haben, nur etwas ist, was der Geist des Menschen hervorbringt und was darum mit seinem Wirken auf's Engste verknüpft ist. Die Allwissenheit Gottes nach Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft specifizieren, hiesse daher nichts Anderes, als des Allmächtigen Wesen nach Analogie der beschränkten menschlichen Individualität bestimmen wollen. Hierin weichen wir von J. B. Meyer ab; sonst aber äussert sich dieser a. a. O. S. 284—97 gerade über diesen Punkt in trefflicher Weise. Er deutet da bereits Gesichtspunkte an, die über die blosse Wahlfreiheit sehr weit hinausführen und bedauern lassen, dass der Verf. nicht an anderer Stelle das ausgeführt hat, was ihm für den Leserkreis jener Schrift als zu weit gehend erschien. Vollkommen wahr bemerkt er

der Materialisten und Idealisten angeht, so stehen beide Arten von Denkern auf einem Boden, dessen Unsicherheit gegenüber der erkenntnistheoretischen Grundlegung unserer Untersuchung kaum mehr zweifelhaft sein dürfte. Der absolute Idealismus wie Materialismus verfahren transscendent, sie gehen hinaus über die kritischen Schranken unseres Geistes, wenn sie etwas blos Sinnliches oder rein Geistiges als das schlechthin Wirkliche setzen und zum Prinzipe der Erkenntnis eines Wesens erheben, welches einen derartigen Inhalt als etwas unmittelbar Seiendes gar nicht kennt. Diese philosophischen Anschauungen erweisen sich indess nicht nur aus erkenntnis-theoretischen Ursachen, in Sonderheit wegen der durch den virtuellen Apriorismus und die von ihm geforderte transscendentale Methode, welche durch kritische Vorsicht jede transscendente Spekulation abschneidet, als in der strengen Wissenschaft durchaus überwundene Standpunkte, sondern sie widersprechen nicht minder der psychologischen Selbstbeobachtung und darum zugleich dem, was die Erfahrung selbst zweifellos lehrt. Ihnen gegenüber ist also auf den Inhalt des psychologischen Teiles dieser Schrift hinzuweisen. Sodann ist zu bemerken, dass auch der Abschnitt über „Freiheit und Kausalität" wesentliche Punkte im Einzelnen auf eine mit dem Materialismus unvereinbare Weise klar stellt, die in unseren psychologischen Betrachtungen nur allgemein angedeutet waren. Wenn endlich von den idealistischen Gegnern der Freiheit des Willens als einer in Erfahrungsthatsachen bemerkbaren Ursächlichkeit in der Gegenwart besonders Schopenhauer berücksichtigt zu werden pflegt, so liegt in seiner Philosophie doch eben auch nur ein transscendenter Idealismus vor. Denn er hypostasirt den Willen zu einem absoluten

---

in Sonderheit S. 285 noch dies: „Bei unseren Betrachtungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott haben wir den Ausgangspunkt nicht zu nehmen von allgemeinen Spekulationen über das unendliche Wesen, nach deren Ausfall sich dann unsere Vorstellungen vom menschlichen Wesen zu richten hätten; vielmehr können wir nur ausgehen von dem, was wir über die bekannte Seite dieses Verhältnisses wissen. Unsere spekulierende Vernunft hat keinen anderen Zugang zu dem Göttlichen als den, den ihr der Blick in das eigene Innere und die bekannte Welt darbietet. Mit dem, was sie auf diesem Gebiet als gewiss erkennt, muss sie die Vorstellungen von der unsichtbaren Welt in Einklang zu bringen suchen. . . . Steht nun die Willensfreiheit für uns fest, so können keinerlei Spekulationen über das göttliche Wesen mit Recht diese Gewissheit erschüttern. Nicht die Annahme der Willensfreiheit hat zu weichen, sondern die mit ihr unverträglichen Gottesbegriffe."

Sein in gleicher Art wie Schelling und Hegel den Verstand. Schopenhauer erscheint mithin als am wenigsten original im Verhältnis zu Fichte, der den Willen als ein absolut Werdendes schlechthin setzte, während derselbe nur ein absolut Werdendes von sittlicher Bedeutung ist. Schopenhauers Hauptfehler besteht hiernach vor allem darin, von einer Freiheit des Seins statt des Wirkens zu reden; dies aber ist ein Irrtum, über welchen wir uns auch in der Untersuchung selber, zumal bei der Begriffsbestimmung der sittlichen Freiheit, ausführlich ausgesprochen haben. Derselbe bezeichnet aber überdies eine Anschauung, die völlig unvereinbar ist mit den Ergebnissen der Beobachtung des Begehrens in der Steigerung seiner spezifischen Eigenart im Verlauf der erfahrungsgemässen Bethätigung.[1])

1) Positivistisch wie Laas' Arbeit ist auch ein beim Schluss dieses Teils mir zugehendes Werk: „Der menschliche Wille von G. H. Schneider, Berl. b. Dümmler, 1882." Der Verf. desselben gesteht (S. 1 fgg.) der Philosophie kein anderes Verfahren zu als den Naturwissenschaften und will sich darauf beschränken, „die kausalen Beziehungeu der Erscheinungen festzustellen". Dadurch verzichtet er in Wahrheit von vorn herein auf jede philosophische Untersuchung des Willens. Er verfällt jenem Relativismus, den der kritische Standpunkt durch die Lehre vom virtuellen Apriori überwunden hat, dessen Mangel und speziellen Fehler in Anwendung auf unser Problem wir mehrfach nachgewiesen haben, den methodischen bes. auch S. 63. — Schneider bekämpft überdies Seite 324 einen veralteten Indeterminismus, der über die Wahlfreiheit nicht hinausgekommen ist; er bedenkt ferner ebd. nicht, dass die Philosophie sich nicht darauf beschränken darf, den Schein der Freiheit als solchen zu erklären, sondern mindestens das Sein aufzeigen muss, welches diesen Schein, selbst falls nur in ihm die Freiheit bestände, zu bewirken imstande ist. Der Verf. jedoch bleibt empiristisch bei den kausalen Beziehungen, bei den Erkenntnisgründen stehen, anstatt zn den Sachgründen vorzudringen. — Schneider gibt sodann S. 292 fgg., vgl. bes. S. 294, eine Theorie der Entstehung des Willens, bei welcher die zahlreichen von uns aufgezeigten geistigen Faktoren, durch welche das Begehren bei seiner Bethätigung mit ursprünglicher Kraft gegen alle Erfahrungseindrücke reagiert, gänzlich übersehen werden. So gelangt Schneider schliesslich zu einem eudaimonistischen Moralprinzip, welches an aller Selbständigkeit und sittlichen Würde der Person vorbeigeht, ja diese aufhebt und sie durch Ertödtung alles individuellen Lebens dem Abstraktum der Wohlfahrt des menschlichen Gattungswesens aufopfert. Heisst es doch S. 371: „Das gute moralische Handeln, welches Wohlergehen, Glückseligkeit bringt . . . ist das Streben nach möglichst vollkommener Arterhaltung.". Vgl. S. 385.

Anhang.

Grundzüge der Sittenlehre,

als der Wissenschaft von den Gesetzen des sittlichen Vernunftlebens.

---

1. Ein neues Grundgesetz der Moralität.

(Zur Reform des kategorischen Imperativs.)

Der Kantischen Moralphilosophie werden wesentlich drei Verdienste nachgerühmt, die, wie mich dünkt, auch in anderer Gestalt aufrecht erhalten bleiben können, ja sogar nur in wesentlicher Modifikation bei unserer Auffassung der Willensfreiheit sich aufrecht erhalten lassen.

Wenn die Willensfreiheit eine Brücke zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bildet und zwar infolge davon, dass die zu ihr führende praktische Erkenntnis eine Vernunftanschauung im Gewissen darbietet, so stehen für unser sittliches Wollen Vernunft und Sinnlichkeit nicht mehr in einem unvermittelten Gegensatze zu einander. Im Gegenteil fordert das sittliche Selbstbewusstsein von jedem ganz direkt eine Durchgeistigung aller seiner Handlungen. Alles, was in den Bereich der mit Überlegung vollzogenen willkürlichen Bewegungen des Subjekts treten kann, soll wenigstens mittelbar durch diese ein Gepräge erhalten, welches von dem universell vernünftigen Wesen des sie hervorbringenden Willens Zeugnis ablegt. (Vgl. auch weiter unten S. 302—4.)

Nur Handlungen können sittlich werden, sie sollen es aber auch möglichst werden, und sie sind es stets da, wo sie als Ausfluss der Persönlichkeit, d. h. des schlechthin vernünftigen oder sittlichen Charakters erscheinen. Sind sie blos Folgen des individuellen Charakters, so sind sie nur konsequente Thaten; sind sie aber zugleich Wirkungen der Persönlichkeit, so sind sie sittliche Thaten.

Wie muss demgemäss das Grundgesetz für unser Verhalten lauten, damit dieses, soweit es kraft unserer Freiheit möglich ist,

sich zum sittlichen Thun gestalte? Es muss sich erstlich richten an unsern Willen als den Urheber überlegter Wirkungen, also eine Handlung vorschreiben; es muss ferner sein Inhalt so beschaffen sein, dass durch letzteren diese Handlung auf etwas rein Vernünftiges zuhöchst bezogen und doch zugleich auf die mitwirkenden Bedingungen, die sich selbst bei Ausführung der absolut freien Entschlüsse geltend machen, Rücksicht genommen wird; es muss endlich als ein schlechthin gebietendes Gesetz ohne räumliche und zeitliche Einschränkung für jedes gleichartig organisierte Subjekt in Bezug auf seine sittliche Bestimmung gelten. Allen diesen Anforderungen dürfte folgende Fassung des sittlichen Grundgesetzes entsprechen, die ich auf Grund der gesamten vorangehenden Untersuchung an Stelle des kategorischen Imperativs zu setzen vorschlage:

„Handle so, dass in jeder Deiner Handlungen sich stets zugleich irgendwie ein Erfolg der Vernunft über die Sinnlichkeit darstelle!" — „Vernunft" und „Sinnlichkeit" sind dabei in der präzisen Bedeutung zu verstehen, welche sie im Verlaufe unserer vorangehenden Untersuchungen gewonnen haben, so dass beide objektiv als Vernunftsein dem Sinnensein entgegengesetzt werden müssen.

Wer nach dieser Maxime verfährt, dessen Wille bekundet in der That ein absolut freies, also sittliches Verhalten. Ist doch das Objekt, welches ihm als Ziel seines selbstbewussten Begehrens vorschwebt, so weit bestimmt, dass es als eine Erscheinung des sittlichen Ideals und darum als Offenbarung der universell bedeutsamen Bestimmung vernünftiger Wesen angesehen werden muss. Denn ein Triumph und Sieg über die Sinnlichkeit setzt voraus, dass die ihn darstellende That nicht eine gegebene Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen zeigt, sondern eine Unterordnung des ersteren unter das letztere, die nur, wo dies in seiner schlechthin gültigen und reinen Natur sich wirksam erweist, stattfindet. Andererseits aber ist hiermit die besondere Art, in welcher solche Unterordnung sich zu vollziehen hat, noch in keiner Weise bestimmt und dadurch sowohl auf die Stellung der besonderen Individualität zu dem absoluten Vernunftideal als auch auf die mitwirkenden Naturbedingungen seines Handelns Rücksicht genommen worden. Das Gebiet, für welches das Grundgesetz der Freiheit als eine sittliche Norm gelten soll, ist jedoch schon durch den Wortlaut dieses Gesetzes unseren obigen Forderungen gemäss beschränkt, und nicht minder deutet schon dieser an, dass und in welcher Hinsicht letzteres für das Begehren Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, nämlich für das Begehren

jedes zum Handeln oder zum Begehren mit selbstbewusster Überlegung befähigten, d. i. vernunftbegabten Wesens.

Kants kategorischer Imperativ weicht jedoch in drei Punkten von unserem Grundgesetze und dem durch letzteres bestimmten Charakter der Sittenlehre ab. Diese drei Punkte stellen eben die Vorzüge dar, welche Kant zu so grossem Lobe gereichen sollen und besagen:

1) dies, dass als oberstes Prinzip der Sittenlehre sich ein lediglich formales Gesetz aufstellen lasse, nämlich der kategorische Imperativ: „Handle so, dass die Maxime Deines Wollens jederzeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauge";
2) dass, wenn dieser kategorische Imperativ die Grundlage der Ethik bleiben solle, die Sittenlehre lediglich auf das Pflichtbewusstsein sich auferbauen lasse;
3) dass das Pflichtgebot auch nur seinetwillen befolgt werden solle.

Das erste Moment verbürgt freilich die universelle Vernünftigkeit des Moralgesetzes und der Sittlichkeit in ihrer spezifischen Eigenart, und soweit könnten wir ihm nur zustimmen. Das zweite Moment ferner stellt die Moral auf vollkommen selbständigen Boden und verbannt zugleich allen Eudaimonismus aus der Wurzel der guten Gesinnung. Auch diesen Forderungen können wir nur unsere aufrichtige Anerkennung zollen. Infolge des dritten Merkmals endlich ist zuzugeben, dass Kant sich nicht an blos äusserlicher Pflichtbefolgung genügen lässt, sondern aufrichtige innere Aneignung des Sittengesetzes durch die Gesinnung verlangt, also das spezifische Wesen der moralischen und nicht blos juridischen Sittlichkeit durchschaut hat. Nicht blos Legalität, sondern wahrhafte Moralität soll die echte Sittlichkeit sein, welche hervorquillt aus dem die Persönlichkeit beseelenden guten Willen des einzelnen Menschen. Die soziale Ethik vermag diesen unabweislichen Forderungen in keiner Weise zu genügen.

Dies alles geben wir zu und wir erkennen es gern an, dass Kant durch Geltendmachung dieser Gesichtspunkte als der Urheber einer echten Sittenlehre in der neueren Philosophie dasteht[1]).

---

1) Dieser Überzeugung hat in neuerer Zeit, abgesehen von Kuno Fischer, niemand einen so energischen und trefflichen Ausdruck verliehen wie H. Cohen in seinem gründlichen und geistvollen Werke „Kant's Begründung der Ethik", Berl. b. Dümmler 1877. Das gute Recht, welches die Kantische Sittenlehre ihrem Kerne nach auch den modernen Anschauungen

Was wir als begründet bestreiten, ist nur die Ausschliesslichkeit, mit welcher derselbe die letzten beiden Forderungen geltend macht, sowie die Behauptung, dass dem eigentlichen Zwecke der ersten allein die Fassung des kategorischen Imperativs genügen könne.

Welches ist denn dieser Zweck nach Kant selber? Kein anderer, als welchen auch wir uns gesetzt haben, nämlich der, in gleicher Weise wie es für das theoretische Verhalten geschah, so auch die für das praktische maassgebenden Gesetze zu erkennen. Sonst würde es hier keine Gewissheit, sonst zumal keine philosophisch befriedigende Einsicht geben. Nun hatte es sich aber in jenem Falle gezeigt, dass die Kriterien aller Gewissheit strenge Allgemeinheit und unbedingte Notwendigkeit seien und dass letztere wiederum auf der rein apriorischen Natur des die Objekte auffassenden Bewusstseins beruhen. Sofern die theoretischen Einsichten sich zu Gesetzen eignen und Gewissheit verbürgen, gründen sie sich ja auf Thatsachen der reinen Vernunft, deren Ursprung alles Empirische von sich abweist, wenn sie gleich die Anwendung auf Erfahrung nicht nur finden, sondern fordern, um Inhalt einer erkannten Wahrheit zu werden. Denn nur zeitlich oder räumlich begrenzte Gegenstände, nur Erfahrungsobjekte sinnlicher Natur

---

gegenüber besitzt, sowie der innere Zusammenhang derselben mit dem theoretischen Lehrgebäude Kants ist nirgend mit so umfassender Sachkenntnis, noch mit dem gleichen Feuer einer sittlich ernsten Lebensansicht verteidigt und beleuchtet worden. Laas' Ignorierung dieses Werkes ist doch wahrlich keine Widerlegung desselben. Trotzdem geht Cohen in seinen Behauptungen zu weit, da das ausschliessliche Verharren auf dem Kantischen Standpunkte noch aus vielen anderen Grunden, als sie unsere obigen Darlegungen enthalten, nicht mehr angängig erscheinen dürfte. Müsste es denn nicht geradezu zum Erstarren des Lebens der Wissenschaft führen, wollten wir je irgendwo in unseren Forschungen die eigene Kritik und den Fortschritt der Erkenntnis der Einsicht eines noch so bedeutenden Genies der Vergangenheit opfern? Kant selber aber würde sich wahrhaftig im Gewande der Cohenschen Darstellung zuweilen kaum noch als ein „alter ego" vorkommen. Mit Recht freilich will Cohen dem „Philosophiren auf eigne Faust" ein Ende machen. Ich vollends bin gewiss der Überzeugung, dass Kant zumal in der Ethik die Fundamente einer solchen Methode gelegt hat, welche allezeit bleiben wird, und der Erfolg seines Verfahrens macht sich überdies in nicht minder bleibenden Ergebnissen des Inhalts seiner Sittenlehre geltend. Immerhin aber ist es sicher, dass auch die Methode noch manche Bereicherung, ja vielleicht ganz unabsehbare Umgestaltungen erfahren wird und muss, und Cohen dürfte mit seiner Meinung wohl allein stehen, dass eine völlige „Einheit in der Methode zwischen Kantischer Philosophie und Philosophie [überhaupt] besteht".

sollen ihrer Voraussetzung zufolge durch die Gesetze des theoretischen Verfahrens erklärt werden. Letztere Voraussetzung trifft freilich bei dem praktischen Verhalten nicht zu; die Gewissheit desselben kann jedoch auch nur von gleicher Art sein wie im Theoretischen und muss mithin ebenfalls auf rein apriorische Bedingungen sich zurückführen lassen. Wie wir also bei der erkennenden Vernunft von allen empirischen Bestimmungen absehen müssen, um zur reinen Gesetzmässigkeit der Naturobjekte sinnlicher Art zu gelangen, so müssen wir dasselbe hier thun, um zur gleichen Gewissheit über die Willensobjekte zu kommen. Diese aber, meint Kant weiter, seien keine Erfahrungsobjekte, da die Voraussetzung des praktischen Verhaltens nicht die sei, dass die Objekte als Gegenstände fertig gegeben sind, sondern als Handlungen erst hervorgebracht werden. In der Einleitung zur „Kritik der prakt. Vernunft“[1]) sagt Kant wörtlich: „Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders [scil. als dem theoretischen]. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht), d. i. seine Causalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat sofern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt . . . . .“. Ja, die Vernunft könne nicht nur allein zur gesetzmässigen Willensbestimmung zulangen, sondern sie müsse das auch, da alle empirischen Objekte und Motive eben als sinnliche mit dem geforderten apriorischen Wesen derselben unvereinbar seien. Dies ist indes nicht richtig, da der Wille doch zugleich ein Dasein bestimmen soll und nur in Bezug auf die Objekte, nicht in Bezug auf die Handlungen das blosse praktische Bewusstsein produktiv sein kann.

---

1) Dass Kants Auffassung der praktischen Vernunft eine ganz originelle Konzeption ist und sich wesentlich von der Aristotelischen unterscheidet, hat Dr. J. Walter, „Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philos.“, Jena b. Maucke 1874, ausser allen Zweifel gestellt. Treffend bemerkt Walter S. 243 insonderheit folgendes: „Kant sagt: „„Der Wille ist nichts anderes als praktische Vernunft““, Aristoteles behauptet neben der praktischen Vernunft einen Willen, ohne den die Vernunft nie praktisch sein könnte. Damit wird die Aristotelische Ethik durchaus empirisch und naturalistisch.“

Diese reine Vernünftigkeit des sittlichen Willens oder der gesetzmässig bestimmten praktischen Vernunft jedoch, welche Kant annimmt, ist eben der Grund, weshalb auch bei ihm die Bedeutung und Anwendung von deren Gesetzen nicht auf Erscheinungen eingeschränkt, sondern als etwas unbedingt Gültiges angesehen werden soll. Im § 1 der Kr. d. pr. Vn. erklärt er „praktische Grundsätze" für „Gesetze", wenn sie „als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig anerkannt" werden. Es gibt mithin hier keine anthropologische Einschränkung, sondern es ist eine universelle Gültigkeit vorhanden.

Alle diese Umstände reichen jedoch noch nicht aus, um die Formulierung des kategorischen Imperativs zu begründen. Der eigentliche Grund für deren Beschaffenheit liegt vielmehr in der Annahme, dass alle ein Objekt des Begehrungsvermögens enthaltenden praktischen Prinzipien empirisch sein müssten, wie es Kant ebd. im § 2 behauptet und durch die weitere Behauptung begründet, dass alle Willensobjekte der Aussenwelt oder mindestens der Sinnlichkeit angehörten. Letztere Behauptung stützt sich aber lediglich auf Kants Grundirrtum, dass alle Anschauung sinnlich und folglich aller Bewusstseinsinhalt von materieller Beschaffenheit sei. Die Grundlosigkeit solcher Voraussetzung selbst im Verhältnis zur Kantischen Erkenntnislehre und zu ihrem eigentümlichen Verdienste habe ich bereits früher dargethan in meinen „Beiträgen zum Verständnis Kant's" Berl. 1874, S. 49, 77 fg., 89 u. 102.

Es ist nur eine Folge dieser irrtümlichen Voraussetzung, dass die Zulänglichkeit der Vernunft zur gesetzmässigen Bestimmung des Willens nur in der blossen gesetzgebenden Form bestehen könne. Aus ihr ergibt sich alsdann für Kant die Autonomie des Willens, wie § 5 der Kr. d. pr. Vn. zeigt. Die blosse reine Form sei ja lediglich ein Gegenstand der Vernunft und gehöre nicht unter die Erscheinungen und da der Wille auch keine anderen Bestimmungsgründe haben könne, so müsse ein solcher Wille „als unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität .... gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille."

Uns ist es nun aber aus zwei Gründen gelungen, einen anderen Begriff autonomer Willensfreiheit zu begründen. Gewährte uns doch

erstlich die produktive Anschauung des praktischen Bewusstseins die Überzeugung, dass in diesem ein reiner Vernunftinhalt stets gegenwärtig sei; sodann aber lehrte uns die Selbstbeobachtung, dass das zum Selbstbewusstsein gesteigerte praktische Vermögen es dem begehrenden Subjekte auch ermöglicht, empirische Objekte zu Motiven autonomer Willensakte zu erheben. Überdies fand sogar die Behauptung eines in der praktischen Anschauung vorhandenen reinen Vernunftinhalts, den diese selbst produziert, auch ihre erfahrungsgemässe Bestätigung durch die Thatsachen des spezifisch sittlichen Bewusstseins. Wie die Autonomie und Freiheit des Willens unseren Darlegungen zufolge somit eine ganz andere Bedeutung als bei Kant hat, wie sie weder blos formal ist noch ohne Bezug zur inneren Erfahrung verständlich erscheint, vor allem aber einen reinen Vernunftinhalt fordert, so erheischt sie auch eine andere Fassung des praktischen Grundgesetzes. Freilich hat Kant darin recht, dass dies dem Begriffe der Freiheit im Sinne der Selbstgesetzgebung angepasst werden müsse. Würde letztere in der That nur darin bestehen, „dass die blosse gesetzgebende Form der Maxime der zureichende Bestimmungsgrund des Willens sei", so hätte er den treffendsten Ausdruck für dasselbe gefunden. Da der Sachverhalt ein anderer ist, so genügt seine Formulierung keineswegs. Weil das rein Vernünftige als etwas unbedingt Gültiges vielmehr dem praktischen Selbstbewusstsein stets gegenwärtig ist und weil dies seiner Natur nach überdies zum Handeln und damit auch zur Bestimmung des sinnlichen Daseins durch jenes das wollende Subjekt antreibt, erscheint kein anderes Grundgesetz des Sittlichen möglich als das von uns aufgestellte.

Ein Vorwurf jedoch wird gegen Kants Imperativ der Sittlichkeit mit besonderem Unrechte erhoben, nämlich: dass derselbe eine blos abstrakte Formel sei. Denn Kant hat dies Gesetz durch keine Abstraktion, sondern lediglich mittels einer Selbstbesinnung auf die jedweder Abstraktion Halt gebietenden Schranken und ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseins gefunden. Er stellt daher als ein Vernunftfaktum seinen obersten Grundsatz mit Recht hin. Er hat sogar darin recht, dass dies Vernunftfaktum sich wesentlich von den apriorischen Grundlagen der theoretischen Erkenntnis unterscheidet. Diese sind blos auf Erscheinungen beschränkte Formprinzipien, jenes ist ein unmittelbar und unbedingt real wirkender Faktor. Allerdings ist das Bewusstsein im Praktischen produktiv nur in Bezug auf seinen eigenen Inhalt.

Nur als Objekte, nicht als Existenzen erzeugt der Wille sein Vernunftideal; allein der Wille wird doch unmittelbar angetrieben, diesem gemäss zu wirken und ein vorhandenes Dasein ihm anzunähern und nach ihm umzugestalten; ist derselbe auch nicht künstlerisch-produktiv oder technisch, so ist er doch ethisch-produktiv oder praktisch und es liegt in seinem Wesen die unmittelbare Beziehung zum Dasein, das er zu bestimmen sucht.

Darum verbleibt Kant jedenfalls das Verdienst, ein universell gültiges Vernunftfaktum im praktischen Bewusstsein nachgewiesen zu haben[1]). Das in ihm sich offenbarende spezifisch Sittliche ist keine Abstraktion von der Erfahrung, nicht blos Humanes; es richtet sich nicht nach der empirischen Eigenart des Menschen, insofern er als beschränktes Geschöpf oder gar nur als zoologisches Gattungswesen betrachtet wird. Nein, dasselbe bedeutet ein schlechthin gültiges Vernunftsein und bestimmt sich nach der Weltstellung des Menschen, die er als eine über jedes vergängliche Geschöpf erhabene Person einnimmt, deren eigene Interessen sich unmittelbar den Zwecken des Weltganzen einreihen und

---

1) Schon Kuno Fischer in seiner „Gesch. der neueren Philos." Bd. 3 hat die unvergängliche Bedeutung dieser kritischen That ans Licht gestellt. Wir aber glauben dargethan zu haben, dass dieselbe auch den heutigen erkenntnistheoretischen, naturwissenschaftlichen und moralischen Forschungen gegenüber unanfechtbar ist. Laas in seinem o. a. Werke hat die Möglichkeit eines solchen objektiven Kritizismus gar nicht gesehen, für das Universell-Vernünftige sogar gar kein Verständnis. Nicht blos sein „Positivismus und Idealismus" bezeugt dies, sondern auch seine Aufsätze über „Vergeltung und Zurechnung", die vielfach Bindingsche Irrtümer teilen, in der „Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos." Jhrg. V u. VI. — G. Heymans in Leyden (ebd. Heft 2 v. 1882, im Aufsatze „Die Methode der Ethik") wendet sich zwar mit Geschick gegen jedwede utilistische Moral, und seine Ansicht widerlegt zugleich rein vom empirischen Standpunkte auch den Laas'schen Eudämonismus. Auch dieser Gelehrte scheint jedoch trotzdem den vergeblichen Versuch zu machen, auf andere Weise die Ethik empiristisch zu gestalten. Doch ist seine Arbeit noch nicht vollendet, während ich dies schreibe. — In neuster Zeit tritt für die Freiheit des Willens in einem Aufsatze, der während des Druckes dieses Buches mir zugeht, ein: Dr. L. A. Koch: „Der menschliche Geist und seine Freiheit" in „Fichtes Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik" Neue Folge. Bd. 80. Heft 2 (Halle b. Pfeffer 1882). — H. Spitta, der Verf. der tüchtigen Arbeit „Die Willensbestimmung u. ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen" Tüb. b. Fues 1881, wird wohl selbst zugeben, dass unsere Darlegungen eine solche Unabhängigkeit des Willens vom Charakter nachweisen, wie er sie nicht berücksichtigt hat.

ihr dadurch eine zentrale Weltstellung gegenüber allen blos individuellen Existenzen sichert. Auch im Moralischen ist hiernach von keiner Konstruktion aus Begriffen bei Kant die Rede. Das Übersinnliche können wir nur konstatieren, nicht erzeugen. Wie alle Begriffe Anschauung voraussetzen, so auch die sittlichen. Was bei Erfahrungsbegriffen die Sinnlichkeit, leistet hier die Vernunft in der praktischen Anschauung. Mit Überspringung derselben aber lediglich aus dem Verstande fliessende Begriffskonstruktionen nach Art eines Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher vorzunehmen, davor hat Kant mit Recht gewarnt. Aller besonderen ethischen Definition muss vielmehr voraufgehen die Aufzeigung des im praktischen Bewusstsein vorhandenen Ursprünglichen in seiner spezifischen Eigenart auf Grund transscendental-kritischer Selbstbesinnung über die unvergänglichen Grundlagen der selbstbewussten Erfahrung selber.

Das Universell-Vernünftige zum Maassstabe unseres Thuns und Handelns machen, heisst mit nichten etwas überhaupt noch gar nicht Vorhandenes erst wirklich machen und erzeugen, sondern nur unser Leben mit einer höheren und umfassenderen Ordnung in Einklang setzen[1]). Das liegt bereits in Kants Begründung der Ethik enthalten, allein ihr Ergebnis, der als praktisches Grundgesetz formulierte kategorische Imperativ, entspricht derselben nicht. Wir verwerfen also nicht den Zweck des letzteren, die absolute Freiheit und Autonomie des Willens in einer schlechthin gültigen Form aussprechen zu sollen, sondern wir sind nur davon überzeugt, dass dieser Zweck auch einen bedeutungsvollen idealen Inhalt, sowie eine notwendige Beziehung zur Erfahrung überhaupt in ihrer Eigenart als solcher, d. i. als einem sinnlichen Dasein von Hause aus in sich berge.

Indem Kant für das praktische Bewusstsein unmittelbar keinen Inhalt kennt, weil ihm die Anschauung eines solchen entgeht, lässt er sich zu einem immerhin methodisch höchst bedenklichen Verfahren verleiten. Er setzt die blosse Form in diesem Falle nicht blos als real bedeutsam für einen Inhalt, wozu er ja

---

1) E. Laas freilich kennt solche sowenig, wie das Wesen der Persönlichkeit oder wie die Thatsache der sittlichen Selbstüberwindung. Denn er bemerkt a. a. O. S. 140: „Wir kennen keine über unsere Sinnenwelt hinausführende Bestimmung des Menschen." Der Begriff der menschlichen Persönlichkeit als eines Wesens, das Selbstzweck ist und Würde besitzt, scheint ihm höchstens „für pädagogische Zwecke nützlich und fruchtbar."

freilich ein Recht hat, sondern selber als den einzigen Vernunftinhalt, den das praktische Bewusstsein unmittelbar hat und zwar schlechthin und ohne weitere Begründung. Der Machtspruch, dass der Wille keinen anderen obersten Bestimmungsgrund, da ein solcher angeblich stets empirisch sein würde, haben könne,' und doch überhaupt einen solchen wegen des Bedürfnisses moralischer Gewissheit erheische, genügt ihm, im § 5 der Kr. d. pr. Vn., die blosse gesetzgedende Form in diesem Falle selber als Inhalt zu setzen! Auf diese Weise wird zwar nicht der Verstand, aber doch die Urteilskraft, da der oberste Bestimmungsgrund nach Analogie der theoretischen Gesetzmässigkeit in Grundsätzen auszusprechen ist, bei Kant produktiv. Urteile setzen aber Begriffe voraus und diese wieder Anschauungen, beides nach Kant selber. Um so ungerechtfertigter erscheint dieses Verfahren. Die Selbständigkeit des praktischen Verhaltens gegenüber dem theoretischen, die wir sehr gern anerkennen, kann aber, wie wir im ersten Teil dargethan haben, nur dies beweisen, dass die praktischen Objekte nicht von Anbeginn **Erkenntnis**gegenstände sind; sie ist aber ausser Stande die Forderung umzustossen, dass dieselben, sobald und sofern sie solche werden, derselben Methode logischer Verarbeitung unterliegen müssen. Gesteht doch Kant selber ein: „. . . es ist doch am Ende nur ein und dieselbe Vernunft, die blos in der Anwendung unterschieden sein muss."

Hieraus ergibt sich fast von selber, welches unsere Stellung zu den beiden anderen Hauptpunkten der Kant'schen Moralphilosophie sein muss. Nur daran halten wir fest, dass die Gewissheit und die Kriterien der reinen Gesetzmässigkeit des Handelns rein apriorischer Natur sind. Darum brauchen so beschaffen aber noch nicht die sittlichen Gesetze selber zu sein. Auch im Theoretischen hatten die Grundsätze der Erfahrung einen empirischen Inhalt, der nicht imstande war, die formal-apriorischen Elemente, auf welchen die durch sie verbürgte Gewissheit beruhte, zu zerstören. Die Freiheit des sittlichen Willens zeigt wohl, dass im Praktischen die Gesetze überdies einen vernünftigen Inhalt haben müssen, aber sie fordert diesen so wenig ausschliesslich, dass sie vielmehr Eigenschaft eines Vermögens ist, das unmittelbar zum Erfahrungsdasein Bezug hat und zu dessen Bestimmung durch einen solchen idealen Vorstellungsbesitz antreibt. Nur das Kriterium der Gewissheit über die rein moralische Natur unseres Handelns, nur die Stetigkeit und Lauterkeit der Gesinnung, duldet kein anderes als ein rein apriorisches Prinzip. Es ist jedoch ein Irrtum zu fordern, dass alle moralischen Gesetze und alle

Moralität blos auf ein derartiges Prinzip sich gründen sollen. Unser praktisches Grundgesetz, welches als objektiven Bestimmungsgrund nur die reine Vernunft gelten lässt und die stetige Gegenwart ihres unbedingten Wertes gegenüber der Sinnlichkeit vom Subjekte des selbstbewussten Willens verlangt, genügt daher wohl zum obersten, nicht zum einzigen Grundsatze des sittlichen Handelns, und wäre Kants kategorischer Imperativ sonst zum obersten Gesetze tauglich, so würde von ihm das Gleiche gelten. Was letzterer verbürgen soll, unser Grundgesetz jedoch allein wirklich verbürgt, das ist das Pflichtbewusstsein und damit die unbedingte Vernünftigkeit des Ursprungs sowie der Endabsicht unseres Wollens und Vollbringens. Nur diese enthält die sichere Bürgschaft der echten Sittlichkeit. Die Autonomie und die Unabhängkeit von allen Bestimmungsgründen, die irgendwie einen selbstsüchtigen Egoismus grober oder versteckter Art zulassen, ist nur so lange gewahrt, als das Pflichtbewusstsein das einzig unmittelbar maassgebende Prinzip in der Gestalt und Eigenschaft des obersten Grundsatzes und der unveräusserlichen Grundlage jedweder moralischen Handlung und Lehre bleibt. Die Ethik als universell-vernünftige Moral muss sich in erster Linie auf das Pflichtbewusstsein und als Pflichtenlehre begründen; sie erschöpft sich in dieser jedoch so wenig, wie der Inhalt der moralischen Gesetze aus den angegebenen Gründen blos in der Bestimmung der Merkmale bestehen kann, welche für die apriorische Natur ihrer Gewissheit gefordert werden.

Im Unterschiede von Kant betrachten wir also das Pflichtbewusstsein nur als oberstes, nicht als einziges Prinzip der Sittlichkeit, und eben deshalb kann endlich auch unser Verhältnis zu dem dritten Hauptpunkte seiner Moral nur folgendermaassen bezeichnet werden: die Pflichterfüllung um der Pflicht willen ist zwar eine berechtigte Forderung; allein die Pflichterfüllung nur um der Pflicht willen ist ein Prinzip, das blos für die Grundlage der Moralität im engeren Sinne, d. h. im Gegensatze zur Legalität, Geltung hat und das deshalb auch wohl zum einzigen unmittelbaren Maassstab für die Unterscheidung moralischen Verhaltens vom legalen Thun ausreicht, aber nicht genügt zur völligen Beurtheilung und Bestimmung des ersteren.

Das Grundgesetz des Sittlichen entspricht für die praktische Erkenntnis also nur dem obersten „Grundsatze aller synthetischen Urtheile" in der theoretischen, während es nach Kant diesen letzteren selber parallel stehen und noch dazu als einziges Gesetz für die Moral dasselbe leisten soll, was deren Fülle für die Natur be-

deutet. Wie lautet denn bei Kant jenes oberste Prinzip? Er drückt es so aus: „ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung". Diesem gegenüber lässt sich im Sinne unserer Untersuchungen die methodische Bedeutung unseres Grundgesetzes so aussprechen: „eine jede Handlung steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Entschlüsse in einer zu ermöglichenden Erfahrung". Doch ist dies nur die Formel, in welcher sich unsere Meinung in das Gewand der Kant'schen Sprache am bequemsten einhüllt. Unsere eigene Ansicht würde genau nur folgendes Grundprinzip aller synthetischen Urteile von theoretischer Art bezeichnen: „ein jeder gegebene Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinung auf Grund sinnlicher Anschauung in einer möglichen Erfahrung über ein vorhandenes Dasein" und ihr völlig nur folgendes gleiche praktische Prinzip entsprechen: „ein jeder aufgegebene Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Entschlüsse auf Grund reiner Vernunft-Anschauung in einer möglichen Erfahrung über ein zu bewirkendes Dasein". Was unser oberster Grundsatz des Sittlichen als Normalgesetz von Hause aus formuliert, eben dies drückt diese Formel als Naturgesetz aus. Wie aber die Naturgesetze der theoretischen Vernunft zufolge der Freiheit des Menschen sich auch als Normalgesetze an dessen Willen richten lassen, so können gemäss der schon zu Naturerscheinungen gewordenen Wirkungen dieser Freiheit auch umgekehrt die Normalgesetze als Naturgesetze formuliert werden. Zum Beweise des ersteren Punktes setze ich zum Überfluss noch folgende Formel her, in welcher das theoretische Grundprinzip als Normalgesetz gefasst ist: „Willst Du einen gegeben Gegenstand als Objekt eines notwendigen theoretischen Verhaltens erkennen, so begreife ihn als ein Beispiel der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinung auf Grund sinnlicher Anschauung in einer möglichen Erfahrung über ein vorhandenes Dasein" oder: „erkenne so, dass jedes Objekt Deiner Erkenntnis als ein Fall der kategorialen Bestimmtheit d. h. der transscendentalen Verstandeseinheit erscheine". Wie in dieser kürzeren Fassung der Parallelismus zu unserem praktischen Grundgesetz: Handle so, dass jede deiner Handlungen irgendwie als ein Erfolg der Vernunft über die Sinnlichkeit (wofür ich auch „als ein Fall der moralischen Bestimmtheit

d. h. der transscendentalen Vernunfteinheit" sagen könnte) sich vollziehe" deutlich ist, so könnte ich diesem auch eine längere Formel geben, die nicht minder denselben anschaulich machte.

Ein anderes Grundgesetz des Sittlichen kann es nach unseren Beweisgründen nicht geben. Ein oberstes Prinzip der Moral duldet schon als solches kein zweites neben sich. Zur Grundlage des Sittlichen reicht mithin das Pflichtbewusstsein aus, und es ist auch durch nichts anderes zu ersetzen. Wenn besonders Schiller in der Abhandlung über „Anmuth und Würde" mittels des Begriffs der „schönen Seele", in welcher Pflicht und Neigung im stetigen Einklange als volle Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit sich befinden, dies dennoch thun zu können vermeinte, so war er in vollständigem Irrtum. Auch solche Harmonie kann das Sittliche wohl vollenden, aber keine Grundlage desselben sein. Denn sie räumt der Neigung eine prinzipielle Stellung ein, die mit der Lauterkeit der Gesinnung unvereinbar ist. Nicht der Vernunft überhaupt, wohl aber der spezifisch sittlichen Vernunft — die als unbedingt Wertvolles gerade ihr gegenüber sich geltend macht — steht die Sinnlichkeit von Hause aus fremd gegenüber[1]). So wenig daher zu leugnen ist, dass letztere sich

---

1) Mehr hat auch Kant nicht behauptet. Er hält durchaus nicht Vernunft und Sinnlichkeit für unvereinbar, sondern er hält nur daran fest, dass die Vernunft nicht schon an sich sittlich sei und dass die Reinheit der sittlichen Vernunft die Sinnlichkeit ursprünglich von sich ausschliesse. Es liegt nur an der verschiedenen Gesetzmässigkeit, welcher die reine Vernunft und die Sinnlichkeit von Natur nach Kant stets unterworfen sind, dass die sogar von ihm geforderte Vermittlung von Vernunft und Sinnlichkeit im Sittlichen freilich zu keiner inneren Durchdringung beider bei ihm wird. Allein es ist jedenfalls eine willkürliche Auffassung der Kantischen begrifflichen Unterscheidungen, die er nur behufs Analyse des Thatbestandes vorläufig gemacht hat, wenn dieselben als sachliche Trennungen selbst da angesehen werden, wo der faktische Zusammenhang nachher in seiner Innerlichkeit nur nicht vollkommen durchschaut wurde. Eine Teilung des Menschen in Vernunft- und Sinnenwesen, wie sie Schleiermacher annimmt und mit ihm selbst Bender in seinem verdienstvollen Werke anzunehmen scheint (cf. dess. „Schleiermachers Theologie", Nördlingen bei Beck 1876. Th. I, § 14, S. 98 fg.), liegt bei Kant nicht vor. Wer dies behauptet, für den hat Kant seine „Kritik der Urtheilskraft" umsonst geschrieben, der kennt nicht die dort (in § 59) verkündete Lehre von „dem Übersinnlichen", „in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen zur Einheit verbunden wird." Heisst es doch ebd.: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten."

mit der Vernunft vereinigen kann, ebenso sehr ist zu betonen, dass dies nur infolge eines Kampfes geschieht. Des Menschen Sittlichkeit — auch darin behält Kant recht — ist Tugend im Kampfe. Folgt dann aber daraus, dass die Sittlichkeit niemals in einer Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft bestehen könne? Doch gewiss nicht. Weil letztere nicht zum Prinzip des Sittlichen taugt, ist sie doch noch nicht vom Sittlichen ausgeschlossen. Vollends unberechtigt ist es aber aus dem Ausschlusse solcher Harmonie vom sittlichen Prinzipe zu folgern, dass dies einen Rigorismus bedeute, welcher die Erfüllung der Pflicht aus Abscheu vor ihren Geboten fordere. Weil die Neigung nicht Prinzip der letzteren sein soll, hindert noch nichts, dass sie zu ihr als mitwirkender Faktor hinzutrete. Nicht aus Neigung soll die Pflicht erfüllt werden, das ist mit Kant zu fordern; aus Abneigung aber noch weniger. Wie könnte Kant sonst des Weiteren eintreten für Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen, ja sogar für Erfüllung der Pflicht nur ihrer selbst willen? Das setzt ja eine solche Hoheit des sittlichen Willens voraus, dass wie von selbst seine Befolgung sich verwandelt in eine unmittelbare und herzliche Freude am sittlich Guten. Es ist mithin ein grosser Unterschied, die Neigung als einen unmittelbaren Maassstab für das Sittliche zu verwerfen und sie als Faktor des sittlichen Verhaltens auszuschliessen. Nur jenes hat Kant gethan, dies lässt ihn Schiller und alle diejenigen thun, welche ihn eines Rigorismus beschuldigen. cf. Näheres darüber bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg bei Bassermann 1869, 3. Aufl. Bd. 4, S. 389 fgg., cf. ebd. S. 152 und 53 und Dr. Fr. Frederichs, „Über Kants Prinzip der Ethik" (Jahresbericht d. Dorotheenstädt. Realschule z. Berl. v. 1875), S. 33 fgg. sowie „Über d. realistische Prinzip der Autorität", Halle b. Pfeffer 1882.

Wir sprechen Kant von solcher Beschuldigung durchaus frei. Die Pflichterfüllung um der Pflicht willen und zwar mit Ausschluss jeder anderen Triebfeder muss allezeit der einzige unmittelbare Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens bleiben, freilich braucht sie deshalb noch nicht der einzige zu sein, auch nicht einmal der vollkommenste. Das Pflichtbewusstsein ist nur das oberste Prinzip, nicht das höchste Ideal der Sittlichkeit. Es gibt auch noch andere sittliche Gesetze und es kann sie geben, wie wir dargethan haben. Damit gehen wir wesentlich über Kant hinaus. Dieser hat zwar in der angewandten Sittenlehre noch andere Objekte des moralischen Willens anerkannt, allein nicht als Inhalt sittlicher Gesetze. Sie treten darum zu jenem nur in äusserliche

Beziehung. Denn wenn nicht Vernunft überhaupt und Sinnlichkeit, sondern nur sittliche Vernunft und Sinnlichkeit sich ausschliessen und zwar dies auch nur von Haus aus, so muss durch den sittlichen Willen auch eine innere Gemeinschaft beider wenigstens hervorgebracht werden können. Dies hat Kant allerdings übersehen, damit jedoch nur einen methodischen, keinen sachlichen Fehler begangen. Er schliesst die sinnlichen Objekte vom sittlichen Handeln nicht aus, sondern setzt sie nur nicht in das rechte innere Verhältnis zu diesen.

Unsere Ansicht aber gestattet uns dies, zumal die Fassung des sittlichen Grundgesetzes. Wir verzichten zwar mit vollem Bewusstsein auf den Anspruch, in demselben ein solches Prinzip gefunden zu haben, aus welchem alle besonderen sittlichen Bestimmungen sich herleiten lassen. Unser Grundgesetz bildet also nicht die Spitze eines Systems. Nur die verschiedenen Gebiete der Erscheinungen können je für sich systematisch, d. h. in einem Organismus von Begriffen, die aus einander hervorgehen, umfasst werden. Denn Begriffe erschöpfen ihrem sprachlichen Ursprunge zufolge sowie infolge der Schranken des Verstandes nur den Inhalt der sinnlichen Wirklichkeit und ihrer Gebiete. Das Übersinnliche wird begrifflich wohl bezeichnet, aber nicht erschöpft. Der Begriff hat hier immer nur eine analoge Verwendung von demjenigen Gebrauche, der ihm eigentlich nur bei den Objekten sinnlicher Anschauung zukommt. Das Wesen der in der Vernunftanschauung aufgefassten Objekte kann mithin wohl begrifflich präzisiert und benannt, aber nicht unmittelbar in seiner Genesis durch Merkmale bestimmt werden. Nur dasjenige wesentliche Merkmal trifft jedoch den Kern der Sache direkt und in seinem tiefsten Grunde, welches zur Ursprungserklärung verhilft, und das ist hier eben deshalb nicht erreichbar, weil die Entstehung des Übersinnlichen gänzlich ausserhalb unserer Erfahrung liegt. Das Entstehen sinnlicher Objekte können wir wenigstens soweit unmittelbar begreifen, als sie Wirkungen von solcher Art sind, für die wir auf Ursachen schliessen müssen, die den Objekten unserer inneren Erfahrung entsprechen. So verhält es sich vollends mit den übersinnlichen Objekten in keiner Weise. Darum ist für uns in der Ethik Schleiermachers Forderung unerfüllbar, in ihrem Systeme alle Begriffe aus einer höchsten Idee abzuleiten, was er mit Unrecht in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" für den Maassstab der Wissenschaftlichkeit erklärt. Diesen bildet für jede philosophische Untersuchung vielmehr die apriorische Grundlegung durch kritische Selbstbe-

sinnung und deren transscendentale Bewährung durch psychologische Beobachtung. Es wird durch die Vereinigung beider auch möglich, wenigstens ein solches höchstes Prinzip aufzustellen, das zwar nicht oberster Begriff eines Systems, aber doch die Grundlage für eine allseitige methodische Auffassung der gesamten sittlichen Erscheinungen in einem architektonischen Ganzen sein kann. Nicht systematische Konstruktion, aber doch eine Begriffskombinierung, welche durch Beobachtung und Verstandes-Analyse gerade diejenigen Gebiete des Seins in ihrer ethischen Bedeutung bestimmt, auf welche das sittliche Grundgesetz selber und die ihr vorangegangene Untersuchung hinweist, ist hier nicht blos möglich, sondern sogar geboten. Auf solche Art würden wir dann zugleich neben dem Grundgesetz, welches dem obersten Prinzipe der synthetischen Urteile entspricht, eine Reihe weiterer Einsichten gewinnen, die sich als Gesetze formulieren lassen, welche in ähnlicher Art wie die Grundsätze der Erfahrung das Naturleben, so das sittliche Leben beherrschen. Da es sich jedoch hier um Normalgesetze, nicht um Naturgesetze handelt und in diesem Falle nicht sowohl die Formulierung als die methodische Erfassung des Inhaltes das Wichtige ist, ja da hier bei der blos bezeichnenden und das wahre Sein nur andeutenden Natur der Begriffe die handelnde Person am besten die für sie geeignete Fassung selber vornimmt, so begnüge ich mich mit der begrifflichen Darlegung: Denn das Normalgesetz ist eben nicht für die Theorie, sondern für die Praxis wichtig. Diese ist für die Moral, zumal im Unterschiede vom Rechte, die eigene in der Gesinnung wurzelnde That, aber keine Belehrung anderer, für welche die Formulierung wichtig wäre. Ist ja doch, wie wir wissen, diese That als spezielle Subsumtion immer nur Sache des Einzelnen; die generelle Subsumtion aber wird schon durch die begriffliche Fixierung hinreichend vorbereitet.

Welches sind denn nun aber die Gebiete, zu deren sittlicher Ergründung im Einzelnen, schon die Form des sittlichen Grundgesetzes, nicht minder aber sein Inhalt auffordert? Mit der Andeutung der Hauptpunkte, welche zur Antwort auf diese Frage dienen, mit einer skizzenhaften Orientierung über dieselben denke ich die uns gestellte Aufgabe vollständig gelöst und dadurch die Tragweite meiner prinzipiellen Ergebnisse auch im Einzelnen genugsam beleuchtet zu haben.

Unser sittliches Grundgesetz bildet ein Kriterium, um in jedem einzelnen Falle mit Sicherheit und Selbstbewusstsein den Maasstab des unbedingt Wertvollen im Wollen anwenden zu

können und so in Übereinstimmung mit dem Gewissen nicht blos zu urteilen und sich zu entschliessen, sondern auch zu wirken und zu handeln. Indem es so erstlich auf das Gewissen hinweist, sodann an den Willen des Subjekts sich richtet und endlich dessen Wirksamkeit in der Sinnenwelt als That jenem gemäss zu regeln gebietet, stellt sich das sittliche Subjekt uns ganz unmittelbar in dreifacher Beziehung dar: 1) zu der Vernunft, 2) zu dem Willen, 3) zu der Sinnenwelt. In jeder dieser Rücksichten ist also eine nähere Bestimmung des sittlichen Verhaltens möglich. Denn jedes sittlich handelnde Subjekt vollzieht als solches eine That. Letztere als selbstbewusstes Geschehen, das eine Wirksamkeit oder Folge eines Begehrens ist, kurz als praktisches Geschehen, enthält aber, rein empirisch betrachtet, drei Momente: das sittliche Objekt, die sittlichen Mittel und die Art ihres Gebrauchs. Es scheint nun aber, dass auch jene dreifache Beziehung, in welcher das Subjekt dem sittlichen Grundgesetze zufolge beim Handeln steht, mit diesen drei empirischen Momenten der Wirksamkeit in Verbindung zu treten und sie eigentümlich zu bestimmen fähig ist. Denn wie jedes Individuum sonst eine eigentümliche Weltstellung einnimmt, so befindet es sich in einer solchen zwar vollends als von sittlicher Gesinnung erfüllte Person; indessen, da jedes sittliche Subjekt als solches jedem anderen Vernunftwesen wiederum auch gleich ist und deshalb auch jene Mannigfaltigkeit der sittlichen Stellung, die in seinem dreifachen Verhältnis (1. zum übersinnlichen Vernunftgebiet, 2. zur Gesetzmässigkeit und Reinheit des Willens sowie 3. zur Sinnenwelt) enthalten ist, einer allgemeinen und übereinstimmenden Auffassung fähig sein muss, so muss die hierin liegende Fülle ursprünglich sittlicher Beziehungen auch generell und darum wissenschaftlich zu bestimmen sein. In der That weist ja der Vernunftinhalt des sittlichen Grundgesetzes auf die sittlichen Objekte hin, die Arten des Erfolgs der Vernunft über die Sinnlichkeit auf die sittlichen Mittel, das Verhältnis des wollenden Subjekts zur Herbeiführung desselben auf die Art ihres Gebrauchs. Die sittlichen Objekte aber sind die sittlichen Zwecke oder Güter, als die sittlichen Mittel erscheinen die Tugenden, die sittliche Art ihres Gebrauchs ergibt die Pflichten. Während Kant also die Ethik nur als Pflichtenlehre zu behandeln im Stande war, ermöglicht unser oberster Grundsatz zugleich ihre Behandlung als Güter- und Tugendlehre. Die Pflichtenlehre muss aber entsprechend der Stellung des Pflichtbewusstseins im sittlichen Verhalten den ersten Teil der

Ethik, speziell der Moral, ausmachen[1]); da ferner die Mittel abhängig sind von den Zwecken, so folgt zunächst die Güterlehre und es schliesst mithin die Tugendlehre das moralische Lehrgebäude oder, wenn man nur bedingungsweise den Ausdruck anwenden will, das moralische System. — Vorbild für ein solches bleibt uns immerhin Schleiermachers Ethik. Als architektonisches Ganze können wir dieser dasselbe Lob spenden, das z. B. Windelband, „Geschichte der neueren Philos." 2. Bd., Lpz. bei Breitkopf und Härtel, § 67 ihr nicht vorenthält.

2. Zur Pflichtenlehre.

Um zuvörderst die Pflichtenlehre zu skizziren, so hat sie es zu thun mit dem Gebrauche, welchen der Wille, als ein sittlicher, von den Handlungen macht. Derselbe kann verschieden sein, je nachdem der zu erstrebende Erfolg der Vernunft über die Sinnlichkeit in überwiegender Weise durch Steigerung der Individualität zur Persönlichkeit oder durch Äusserung der letzteren als einer solchen erreicht wird. Der Wille führt in jener Hinsicht zu einem Verhalten, durch welches das Subjekt sich selber als individuelles Ich einen sittlichen Gehalt immer mehr aneignet, während es in letzterem Falle sich eines solchen entäussert. Das pflichttreue

---

1) Es ist ein Vorzug von Kants Begründung der Ethik, dass diese vorwiegende Bedeutung und Stellung der Pflichtenlehre durch sie gesichert ist. Schleiermacher ist mit Unrecht davon abgewichen. Gegenüber der Thatsache, dass das Pflichtbewusstsein ein universell-vernünftiges Faktum bedeutet, muss der Tadel verstummen, dass Kant die Sittlichkeit des Einzelnen ohne Zusammenhang mit der sittlichen Aufgabe der Menschheit betrachtet habe und die Pflichtenlehre nicht über eine willkürliche Vorschriftensammlung hinauskomme. Handelt denn nicht das ganze 2. Buch der ethischen Elementarlehre in Kants Tugendlehre „Von den Tugend pflichten gegen Andere"? Wenn Kant ferner das menschliche Individuum bis zur Persönlichkeit steigert und von dieser behauptet, sie dürfe niemals blos als Mittel, sondern müsse jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst betrachtet werden, ja in ihr sogar „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" enthalten sieht, so weiss ich nicht, inwiefern im Gegensatze zu ihm es Schleiermacher als ein Verdienst angerechnet werden kann, dass er erst die Individualität hervorgehoben habe, und woraus Bender das Recht zu seiner Behauptung, a. a. O. S. .99, herleitet: „In der Hervorhebung der Bedeutung der Individualität liegt der eigentliche Fortschritt der Ethik Schleiermachers über Fichte, in der Betrachtung des sittlichen Handelns des Einzelnen im Ganzen der sittlichen Aufgabe der Menschheit über Kant".

Wollen erscheint mithin teils als Erwerbung, teils als Verwertung eines sittlichen Besitzes. Jenes aneignende Verhalten konzentriert das sittliche Thun auf sein Subjekt, dieses mitteilende bewirkt ein Eintreten in die Gemeinschaft mit anderen sittlichen Individuen. Dazu kommt, dass beides wiederum in doppelter Weise sich vollziehen kann. Sowohl das Aneignen als auch das Mitteilen sittlichen Besitzes kann, da das Grundverhältnis, die richtige Rangordnung, in welche Sinnlichkeit und Vernunft gebracht werden soll, hier stets der maassgebendste Gesichtspunkt bleibt, entweder als geistige Belebung der Sinnlichkeit oder als sinnliche Bereicherung der Vernunft sich darstellen. In jedem Fall wird zwar einem geistigen Interesse gedient, doch in der Form herrscht letzteres, das Universelle, bei der Durchgeistigung der Sinnlichkeit vor, während das Sinnliche oder Individuelle überwiegt bei der Ausbreitung der Vernunft in der Sinnlichkeit oder der Erhebung dieser zur Vernünftigkeit. Wie mithin das aneignende Verhalten sich als individuelle oder universelle Pflichterfüllung vollziehen kann, so vermag auch das mitteilende das Gleiche zu thun.

Der sich etwas aneignende Wille thut dies nämlich auf eine unmittelbar blos individuelle Weise durch Erfüllung der persönlichen und Gewissens-Pflichten. Er muss alle uns schon bekannten Momente des spezifisch sittlichen Bewusstseins, welche das Ich durch Selbstbeobachtung erfahrungsgemäss in sich vorfindet, zu möglichster Klarheit und Deutlichkeit entwickeln. Nicht etwa mittelst theoretischen Verfahrens soll das wollende Subjekt dies thun, sofern es nicht gerade einen wissenschaftlichen Beruf hat, sondern durch eine praktische Selbsterkenntnis, welche durch das ausreifende Selbstbewusstsein jedes gesunden, vernünftigen Wesens ermöglicht wird. Achtung vor der Stimme des Gewissens, Befolgung, Pflege derselben und Schärfung des Wissens von ihr, kurz Gewissenhaftigkeit ist hier die Hauptsache. Nur so kann die im sittlichen Grundgesetz geforderte Reinigkeit des Willens sich unseres empirischen Ichs vollkommen bemächtigen und die Individualität in eine feste sittliche Persönlichkeit umwandeln. Darum gehören hierher alle persönlichen Pflichten, d. h. alle, welche die Verhältnisse betreffen, in denen des Menschen sittliche Eigenart als die von Personen sich kund thut. Es sind dies Pflichten, durch deren Befolgung direkt die Thatsachen des spezifisch sittlichen Bewusstseins über die Individuen Macht gewinnen. Ich habe diese persönlichen Pflichten teils gegen mich selbst, teils gegen andere als Darsteller eines rein vernünftigen Wesens im selbstbewussten

Wollen, als sittliches Individuum, zu erfüllen und da ich als derartige Wesen erfahrungsgemäss, freilich nicht dem Begriffe nach, nur Menschen kenne, so sind die letzteren zugleich jene spezifisch humanen Pflichten, die unmittelbar auf Grund der sittlichen Eigenart sowohl das Verhältnis der Menschen als solcher zu einander, die Beziehung von Mensch zu Mensch regeln, als auch die Beziehung derselben zu anderen Naturwesen und zu Gott, also die Verhältnisse des Menschen zu den Geschöpfen und zu dem höchsten Wesen. Die Pflichten gegen sich selbst sind die der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung in physischer sowie in intellektueller Hinsicht, besonders die der Gesundheitspflege, Reinlichkeit, Sauberkeit, Ordnungsliebe einerseits und der Erziehung und Bildung andrerseits; die Pflichten gegen andere Menschen sind die der Wahrhaftigkeit, des Wohlwollens, der Treue, der Dankbarkeit, des Gehorsams. Als Pflicht gegen die Naturwesen oder andere Geschöpfe ist vornehmlich das Mitleid zu bezeichnen. Die Pflichten gegen Gott endlich sind die Ehrfurcht vor seinem Wesen und der Herrlichkeit seiner Schöpfung, das Gottvertrauen, die Pflichten der Demut und der Entsagung.

Eignet sich der Wille aber etwas auf universelle Weise an, so entstehen die Amts- und Berufspflichten der Arbeit, des Verdienstes, der Tüchtigkeit und Geschicklichkeit, des Erwerbs. Die Mannigfaltigkeit derselben gestattet in dieser Skizze im Übrigen auch nicht einmal eine Aufzählung derselben. Es muss genügen darauf hingewiesen zu haben, dass an diesem Punkte das Berufsleben in einem direkt sittlichen Verhältnis erscheint, dass dies zu deutlichem Bewusstsein gebracht und mithin die Erfüllung des Berufs sittlich vertieft werden soll. Es gehört dahin vor allem die Anforderung, gerade bei derselben auch die humanen Pflichten und Rücksichten nicht ausser Acht zu lassen, sondern möglichst auf sie Bedacht zu nehmen; Treue im Beruf z. B. führt zu Fleiss und Sorgfalt bei Ausübung desselben; ferner soll jeder bemüht sein die Beziehung seines Berufes zu dem sittlichen Ziele der Gesamtheit sich zu vergegenwärtigen; er soll sodann sich prüfen, in welcher Weise sich seine Naturanlagen zur Ausbildung für einen bestimmten Beruf besonders eignen und sich demgemäs nach besonderer Richtung hin kultivieren. Endlich erwächst für gesegnete Berufserfüllung die Verpflichtung überall da, wo dieselbe veranlasst, mit anderen zusammen zu wirken, sich den Satzungen der betreffenden Gesamtheit zu fügen, zumal den Anforderungen eines Amtes treu und zuverlässig nachzukommen.

Das pflichterfüllte Individuum bildet sich aber nicht nur in aneignendem Verhalten zur Person aus, sondern es äussert sich auch als solche durch mitteilende Thätigkeit und zwar wiederum sowohl individuell als universell: jenes, wenn es nach Erweiterung seines Ichs strebt durch ein Gemeinschaftstiften, welches nur für Einzelne unmittelbar sittlichen Wert hat, dieses, wenn es das Gleiche bewirkt in Begründung umfassender Gemeinschaften.

So stiftet der mitteilende Wille des sich zur Persönlichkeit erweiternden Ichs individuelle Gemeinschaften im Privatleben, universelle im öffentlichen Leben. In jenen äussern sich die Liebes- und Umgangs-, in diesen die Rechts- und Religions-Pflichten. Es wird hier also im Speziellen zugleich dies deutlich, dass das Recht auch moralisch vertieft werden kann, ja nach Möglichkeit vertieft werden soll, weil und sofern es unmittelbare Anknüpfspunkte an die persönliche Sittlichkeit hat. (Vgl. Hälschner, „Deutsches Strafrecht" S. 183—200, cf. 505—507, Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, bes. die treffliche Darlegung in §. 36.

Die Liebespflichten richten sich nach der Verschiedenheit der sittlichen Gemeinschaften des Privatlebens. Diese sind teils schon von Natur angebahnte, teils lediglich durch den Menschen geschaffene individuelle Gemeinschaften; von jener Art sind die Herzensbündnisse der Familie und Freundschaft, von dieser Art alle Geselligkeitsveranstaltungen und Vereine. Auch hier wird das sittliche Leben der Menschen durch die mannigfachsten Bande der Pflicht an einander gekettet: z. B. durch die Gatten-, Eltern-, Kindes-, Geschwister- und Verwandtenpflichten. Die Grundlage aller, auch der Freundschaft und Geselligkeit, ist aber die Nächstenliebe, sowie Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Diese Pflichtverhältnisse geben vorzugsweise den persönlichen Pflichten eine besondere Beziehung, zumal den humanen, welche hier die grösste Innigkeit erlangen, wie sich denn die Nächstenliebe im Verhältnis der Freundschaft und vollends der Gatten-, Eltern- und Kindesliebe in den Äusserungen der höchsten Selbstaufopferung und Hingabe an den anderen bekundet. Der freundschaftliche wie der gesellige Verkehr bedingen aber auch noch besondere Pflichten; im ersteren macht sich z. B. die Verschwiegenheit und das Vertrauen, in dem letzteren die Gefälligkeit, Bescheidenheit, Sittsamkeit und Mitteilsamkeit, sowie, mit Rücksicht auf das Verhältnis der verschiedenen Geschlechter im menschlichen Umgange, die Ehrbarkeit, Schamhaftigkeit, Züchtigkeit und Keuschheit geltend.

Durch mitteilende Pflichterfüllung aber gründet des Menschen Wille die universellen Gemeinschaften des bürgerlichen, nationalen, sozialen und religiösen Lebens, wie es sich in den Gemeinden, den Staaten und staatlichen Behörden, in deren Interesse die Rechtspflichten im engeren Sinne gefordert werden, sodann in den Korporationen und Vereinen, denen gegenüber nur Rechtspflichten im weiteren Sinne zu befolgen sind, und endlich in den kirchlichen Verbänden darstellt. Das Verhältnis des Menschen im öffentlichen Leben regelt sich hier durch die Pflichten des Gemeinsinns und Gehorsams, des Patriotismus, des Standes und der Ehre sowie des Glaubens, Gottesdienstes und der Gottesliebe.

3. Die Kollision der Pflichten im Besonderen.

Es bliebe übrig, noch ein Wort über die Kollision der Pflichten zu sagen. Möglich erscheint eine solche freilich. Abgesehen muss dabei freilich von dem Umstande werden, dass dieselbe oft von der Art ist, dass sie nicht blos das moralische, sondern zugleich ebenso sehr das rechtliche Leben betrifft. Sofern das öffentliche Recht das Leben der Gemeinschaft noch nicht im Sinne der Moral sittlich geordnet und gesichert hat und sofern darum durch eine moralisch gebotene Handlung des Einzelnen die Existenz der sittlichen Gemeinschaft, mithin die Möglichkeit der sittlichen Ordnung des Gesamtlebens, d. h. des Staates unmittelbar bedroht zu werden vermöchte, muss zugestanden werden, dass dieselbe dennoch zu unterlassen und das zur Erhaltung der Gesamtheit etwa erforderliche Gegenteil oder sonst Nötige geschehen muss. Denn der Staat muss oft handeln, wo der Einzelne es nicht braucht. Nur der Wille des Einzelnen als eines solchen, nicht als Glied der Gesamtheit, ist sittlich absolut frei. Die Ziele und Zwecke des politischen oder rechtlichen Lebens dürfen daher der Moral zwar niemals widerstreiten, die Mittel aber können es, nämlich da, wo sie sonst jenen nicht angemessen sein würden und falls die Handlung dann zugleich dem im öffentlichen Leben herrschenden sittlichen Bewusstsein nicht widerstreitet. Es war besser, Friedrich den Gr. durch eine Lüge im Interesse des Staates zu retten, als durch Ehrlichkeit diesen zu Grunde zu richten. Allein einen waffenlosen verwundeten Feind zu erschiessen, das ist etwas, wogegen sich selbst im Kriege die öffentliche Moral heut zu Tage empört. Derartige Fälle weiter zu verfolgen, ist jedoch nicht Sache der Moral, sondern einer sie und das Recht zugleich umfassenden Ethik.

Allein auch innerhalb der Moral kann eine Kollision der Pflichten stattfinden, freilich nicht zwischen allen. Die Ehrfurcht gegen Gott zu verletzen, kann durch keinen solchen Widerstreit auch nur entschuldigt werden. Aber es gibt andere Fälle, für welche ein Maassstab der Beurteilung wichtig ist. Unsere Einteilung der Pflichten gibt ihn an die Hand. Wo überhaupt von einer Kollision der Pflichten die Rede sein kann, entsteht eine solche gerade mit Bezug auf die Nötigung, im Augenblicke handeln zu müssen. Da scheint alsdann der maassgebende Gesichtspunkt im Einklange mit dem sittlichen Grundgesetze nur dieser sein zu können: die universelle Pflicht geht der individuellen, die mitteilende der aneignenden, die, welche überwiegend geistigen Gehaltes ist, der an solchem geringeren voran. Die persönliche Pflicht muss der Berufspflicht, die Liebespflicht der Rechtspflicht unter Umständen weichen. Das Wohlwollen ist eine persönliche Pflicht, es darf aber nicht zur Verletzung der Berufs- oder Amtspflicht durch Begünstigung eines minder Tüchtigen verleiten. Eine Kollision der Pflicht der Wahrhaftigkeit mit irgend einer Berufspflicht ist aber unmittelbar gar nicht möglich. Denn Wahrhaftigkeit ist eine in jedem Berufsleben selber zu beachtende Pflicht. Wohlwollen hingegen ist für den Beruf als solchen keine maassgebende Pflicht, also in ihm nur soweit zu befolgen, als sie mit seiner Ausübung sich verträgt. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit dem Berufe des Arztes? Darf auch dieser stets wahrhaft sein? Gerät nicht mit seiner Praxis sehr leicht die Wahrheitsliebe in Konflikt? Durchaus nicht. Wahrhaftigkeit und Pflichttreue im Berufe kreuzen sich auch hier nicht, wohl aber Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe. Die Ausübung der Nächstenliebe als mitteilende Pflichterfüllung hat jedoch in diesem Falle den Vorzug vor der Wahrhaftigkeit, die von Haus aus als persönliche eine aneignende Pflicht ist, obschon auch letztere zu einer mitteilenden werden kann und jedenfalls bei einer solchen so lange und sofern zu beachten ist, als sie ihr nicht widerspricht. Dass aber sogar bei der mitteilenden Pflichterfüllung die Thätigkeit in universeller Richtung der individuellen Wirksamkeit voranzustellen ist, und darum die Kollision beider zu Gunsten letzterer entschieden werden muss, beweist schon die eine Thatsache, dass die Nächstenliebe der Gottesliebe nachsteht. Die gebotene Bestrafung öffentlicher Gotteslästerung zumal wird mit einem liebevollen Verhalten gegen den Gottlosen unvereinbar sein. Wie oft kollidiert aber nicht eine patriotische oder eine bürgerliche Pflicht, ein Akt des Gemeinsinns mit persönlichen, Berufs- und

Liebespflichten! Die Dankbarkeit gegen jemand, der mir persönlich grosse Wohlthaten erwiesen hat, darf mich nicht abhalten, ihn anzuzeigen, wenn derselbe z. B. in Kriegszeiten dem Feinde des Vaterlandes sich nützlich zu erweisen sucht, oder als Geschworner ihn zu verurteilen, wenn er als Verbrecher vor mir steht. Die Verpflichtung zum Kriegsdienst geht zu Zeiten der Pflege des Berufs, die Tapferkeit im Felde der Nächstenliebe voran. Daran endlich, dass die Pflicht von geistigerem Gehalt der zugleich ein sinnliches Interesse verfolgenden voransteht, dass ich z. B. eine Sorge für die Reinlichkeit augenblicklich aufgeben muss, wenn durch deren Erfüllung zu gleicher Zeit eine Handlung der Pietät vernachlässigt werden müsste, zweifelt keiner, das ist selbstverständlich. Kurz, überall dürfte unsere Rangordnung der Pflichten in dem Falle ihrer Kollision orientierend sein, zumal wenn wir daneben noch dazu die Rücksicht obwalten lassen, ob nicht zuweilen die scheinbar äusserliche Verletzung einer anderen Pflicht durch Erfüllung einer höheren zugleich mittelbar eine tiefere Beachtung derselben bedeutet, und bedenken, dass bei anderen Gelegenheiten die abgewiesene Pflicht deshalb zurückstehen musste, weil sie für das eigentliche Gebiet höherer Pflichterfüllung unmittelbar indifferent ist. Wer fordert vom Schornsteinfeger Sauberkeit im Anzuge bei seiner Berufsthätigkeit? Wer möchte aber darum behaupten, dass dem Schornsteinfeger die Unsauberkeit als ein Makel anklebe oder dass derselbe auch nur in seinem Berufe stets unsauber sein müsse?

Ich beschliesse die Pflichtenlehre mit der Bemerkung, dass in Erfüllung der Pflichten die Lauterkeit, in ihrer Verletzung die Sündhaftigkeit des Charakters wurzelt.

4. Zur Güterlehre.

Wir wenden uns nunmehr zur Güterlehre. So sehr ich Schleiermachers prinzipielle Stellung zur Ethik bekämpfen musste, zumal seine Forderung eines obersten allbefassenden Prinzips als einer dialektischen Spitze für ein konstruktives moralisches Begriffssystem, so ungerechtfertigt ferner seine Verkennung des eigentlichen Sinnes „des Seinsollenden" ist, in welchem er das zufällige Moment, dass es meist der erscheinenden und schon vorhandenen Wirklichkeit widerspricht, zum wesentlichen macht, so sehr ich mithin vor allem seine Ansicht, die Ethik sei ein System von Natur- statt von Normalgesetzen, abzuweisen genötigt bin: eben so gross ist doch meine Anerkennung seiner orientierenden Gesichtspunkte für die Behandlung der Hauptteile der Moral.

Schon bei der Pflichtenlehre knüpfte ich vielfach an ihn an, auch hier kann ich ihm in manchen Punkten der Darstellung von der Güterlehre folgen. Trotzdem bin ich gezwungen, in diesem Abschnitte auch wiederum sehr wesentlich von ihm abzuweichen.

Alle Güter werden zu solchen für uns Menschen erst durch den Gebrauch, den wir von ihnen machen, vollends gilt das von den sittlichen. Auch das höchste Gut ist für uns keines, wenn es nicht empfangen wird auf dem Boden pflichterfüllter, gewissenhafter Gesinnung. Auch Gott wird sich dem verbergen, der nicht mit solcher Lauterkeit vor ihn tritt. Nicht Gott selbst zwar, der überhaupt kein Gut, auch nicht das höchste ist — denn er ist etwas, dessen Wert von unserm Verhalten unabhängig bleibt — sondern der Gottesglaube ist darum ebenfalls ein Erzeugnis der menschlichen Freiheit. Dieser Gottesglaube aber ist freilich das höchste menschliche und rein vernünftige Gut. — Wie gross auch die Mannigfaltigkeit der übrigen sittlichen Güter sein mag, die sämtlich einen mehr oder minder relativen Wert haben und irdische Besitztümer sind, so bilden sie schon wegen der gemeinsamen Beziehung auf die Willensthätigkeit des Menschen und wegen der Abhängigkeit von dem in dieser sich bekundenden sittlichen Gebrauche ein Ganzes. Ja das höchste irdische Gut im sittlichen Sinne stellt sich nur dar als die Gesamtheit aller einzelnen irdischen Güter des Lebens. Jedes sittliche Gut ist ein solches nur als Glied dieser Gemeinschaft, ausserhalb derselben kann es ein Übel werden, ja auch diese Gemeinschaft kann es noch werden, wenn sie nicht ein lebendiger Glaube krönt.

Das Ziel, welches das höchste sittliche Objekt verwirklichen soll, ist im allgemeinen uns ja schon durch das sittliche Grundgesetz bestimmt und bekannt geworden: Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft durch den menschlichen Willen. Jedes Ergebnis des Handelns, welches eine solche im Kampfe erworbene Einheit darstellt, ist ein sittliches Gut.

Nicht blos um Befreiung und Losreissung von der Sinnlichkeit handelt es sich — diese Befreiung ist nur, soweit eine Übermacht der letzteren als solcher zu verabscheuen ist, geboten und alsdann eine Vorstufe des Sittlichen —, sondern Einigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit im Interesse der ersteren ist das rechte Ziel. Dies allein ist eine Folge positiv-, nicht blos negativ-freien Willens und vollendet sich erst im gottvertrauenden Gottesglauben, sofern dieser nicht blos ein Fürwahrhalten und eine Ansichtssache, sondern sittliche Triebfeder und Lebensprinzip ist.

Die Einteilung der Güter ist aber bereits durch die der Pflichten vorbereitet. Weil der Wille es ist, welcher den Gebrauch von den sittlichen Objekten macht, so muss die Mannigfaltigkeit seines pflichtmässigen Verhaltens auch hier der maassgebende Gesichtspunkt sein. Nun stellte sich dieselbe aber vierfach dar als individuelles und universelles Aneignen sowie als ebenso verschiedenes Mitteilen. In der Güterlehre wird jedoch nicht von Seiten des wollenden und handelnden Subjekts, sondern des gewollten und bewirkten Objekts, kurz als sittlicher Erfolg, das sittliche Verhalten betrachtet. Ein Erfolg sittlicher Aneignung erzeugt ein sittliches Werkzeug oder Organ, ein solcher der Mitteilung setzt dies schon voraus und bewirkt mittels seiner einen objektiven Ausdruck des Sittlichen oder ein Symbol. Im Verhältnis zu den sittlichen Gütern, zu ihren Erfolgen, erscheint also die aneignende als organisierende, hingegen die mitteilende als abbildende Thätigkeit, und jede kann wiederum doppelt, individuell oder universell, im ersteren Falle die Eigentümlichkeit der Menschen, in letzterem ihre zugleich in anderer Hinsicht vorhandene Identität als Personen darstellen. Keiner handelt, auch blos als sittliches Wesen betrachtet, genau so wie der andere, sondern im Organisieren wie im Symbolisieren tritt zugleich eines jeden Eigentümlichkeit scharf hervor.

Somit sind alle sittlichen Güter teils von der Art eines allgemeinen Gutes, wenn sie aus identischen Thätigkeiten hervorgehen und so geartet sind, dass sie von jedem anderen in gleicher Weise als Güter, an denen alle unmittelbaren Anteil haben, hervorgebracht werden können. Ein Anzeichen davon ist ihre Übertragbarkeit von Einem auf den Anderen. Zum anderen Teile sind dieselben aber eigentümliche Güter und gehören als unübertragbar jedem Einzelnen in einer Art, wie sie kein anderer zu besitzen vermag, eigentümlich an, weil sie Erzeugnisse individueller Thätigkeit sind.

Während einem jeden Menschen als einem Individuum eine besondere Beziehung und Stellung zur Weltvernunft zukommt, hat er als Person zu dieser wiederum ein gleiches Verhältnis wie andere. Bedingt jenes die individuelle Verschiedenheit, so dieses die universelle Gleichheit. Anbilden und Abbilden, die Thätigkeiten, durch welche bezeichnet wird, wie der sittliche Prozess sich als ein solcher vollzieht, finden darum sowohl auf universelle als auf individuelle Weise statt. Alle Güter sind hiernach teils eigentümliche teils gemeinsame Güter: Güter der Einzelnen oder der Gemeinschaft.

Durch Verbindung beider Gesichtspunkte, des Organisierens und Symbolisierens auf der einen sowie des Einzelnen und Allgemeinen auf der anderen Seite ergeben sich vier Klassen sittlicher Objekte:

1) individuelle Organe: das Leben, der Leib, die Gesundheit und die Werkzeuge behufs Verstärkung unserer Fähigkeit zur Herrschaft über die Natur; die Stimme, die Seele und die seelische Begabung: Naturell, Temperament, Talent, Genie.
2) universelle Organe: die Sinnenwelt, als Ort menschlicher Existenz, sowie die Werkzeuge und Einrichtungen, welche die Veränderung des Aufenthaltes in ihr und die Beherrschung der Entfernungen erleichtern, z. B. die Verkehrsmittel, das Wandern, das Reisen; ferner der Beruf, die Beschäftigung, der Wirkungskreis.
3) individuelle Symbole: Ehe, Familie und Häuslichkeit, Freundschaft und Geselligkeit, Eigentum und Besitz[1]).

---

1) Von den letzteren beiden gilt dies jedoch ohne weiteres nur soweit sie auf Arbeit beruhen. Inwiefern diese durch redliche und treue Ausbeutung eines überlegenen Geistes und seltener Begabung zu Wohlhabenheit und Reichtum geführt hat, sind auch diese beiden als ein sittliches Gut anzuerkennen, das der Staat nicht zu gefährden, sondern zu schützen hat. Das Erbe jedoch dürfte nicht in ganzem Umfange, sondern nur insoweit zu schützen sein, als es auf unmittelbare Verwandte des Erblassers und ihre Nachkommen übergeht; denn an deren Wohlergehen musste derselbe das Interesse fürsorgender Liebe, also ein moralisches, auf natürliche Weise nehmen. — Wollte hier der Staat eingreifen, so würde er mit roher Hand nicht nur die Kraft brechen, mit welcher herrliche sittliche Triebfedern nationalen Wohlstand begründen, sondern nicht minder die Äusserung von Tugenden und Pflichten der Dankbarkeit, des Wohlthuns, der Freundschaft unmöglich machen, welche die Menschen anders und fester aneinander ketten, als blosser Lohn der Arbeit oder eine Unterstützung der Armen oder auch unnatürliche Ausgleichung der Vermögensunterschiede durch den Staat es imstande sind. Wir können daher gewissen Forderungen von E. Laas in seinem „Positivismus und Idealismus" Bd. II. Berl. 1882. S. 388, wie: „Ausschliessung der Intestaterbfolge entfernter Verwandter, progressive Besteuerung nach Abstufung der Verwandtschaftsgrade und der Grösse des Vermögens, endlich zweckmässige Beschränkung der Testirfreiheit auf Bruchtheile des Ganzen" mit gewisser Reserve zustimmen; wir vermögen indes, da immerhin Arbeit, überlegene Geistesgaben und geschichtliche Umstände die Hauptursache auch des ererbten Besitzes und der Vermögensungleichheit sind, da diese also überwiegend sittliche oder übermenschliche, also auch sittlich bedeutsame Ursachen hat, nicht zu entdecken, wo jenes Erbrecht eigentlich in der Welt existiert, von welchem Laas in An-

4) universelle Symbole: die Sprache, das Volkstum und der Staat, der Stand, die Wahrheit und Wissenschaft, die Schönheit und die Kunst, das Gewerbe, der Handel und die Industrie, Gottesglaube, Religion und Kirche.

Alle diese Güter sind nämlich entweder Organe für gewisse Pflichten oder Symbole von der Erfüllung derselben. Leib und Leben sind ein Mittel zur individuellen Selbsterhaltung, die Seele ein solches zur Selbstvervollkommnung, die Stimme eines der Mitteilung.

Die gemeinsame Sinnenwelt wiederum ist ein Mittel der physischen Arbeit und des Verkehrs; der Beruf ein Mittel der geistigen Arbeit.

Von den Symbolen sind Ehe, Familie, Kinder und Häuslichkeit der sittliche Ausdruck der Geschlechts- und Verwandten-Liebe, die Freundschaft und Geselligkeit ein solcher der Menschenliebe; Sprache, Volk und Staat sind Ausdruck der nationalen und Rechtsliebe, der Stand das Symbol der Ehrliebe, Wahrheit und Wissenschaft sowie Kunst, Gewerbe, Handel und Industrie der Liebe zu Kultur und Gesittung, der Glaube, Religion und Kirche der Gottesliebe.

Man ersieht sofort, dass die Klassen dieser Güter keineswegs denjenigen der Pflichten direkt entsprechen. Die Rücksicht auf den Erfolg ist hier ein neuer Gesichtspunkt, durch welchen die Arten der Pflichterfüllung des Aneignens und Mitteilens im An- und Abbilden eine so selbständige Deutung und Beziehung gewinnen, dass das Ergebnis davon demjenigen der Pflichteinteilung nicht im Einzelnen zu entsprechen braucht, ob es zwar dies meist thut, sondern nur überhaupt soviel Klassen von Gütern enthalten muss, dass die Erfolge sämmtlicher Pflichterfüllungen sich ihnen irgendwie erschöpfend einordnen lassen.

---

schluss an Scheel (Erbschaftssteuern und Erbschaftsreform, S. 38) behauptet, dass es „nur die Thatsache der Blutmischung in irgend welcher beliebigen Verdünnung zur Grundlage hat." Diese Vorstellungsweise hat vielmehr das Chimärenhafte sozialdemokratischer Utopieen nur allzusehr angenommen. Dass ein Mann wie Laas von solchen durchaus frei ist, steht bei mir allerdings fest, trotzdem er seine Ethik sozial begründet. Wer aber die Ethik nur so und das Recht nicht blos zum Teil sozial basieren will, den muss sachliche Konsequenz freilich zur Sozialdemokratie, nicht blos zum Sozialismus führen.

5. Zur Tugendlehre.

In der Tugendlehre ist ein noch engerer Anschluss an Schleiermacher möglich als in der Pflichten- und Güterlehre. Der Gegenstand der Tugendlehre ist die sittliche Vernunft im einzelnen Menschen, wie sie diesem, entsprechend den verschiedenen Pflichten, als Kraft des Wollens zu solchen Handlungen innewohnt, deren Erfolg ein sittliches Gut darstellt. Sie behandelt also die sittlichen Mittel als solche, indem sie absieht von Erreichung des Zweckes selber im einzelnen Falle. Die Tugenden sind daher die Kräfte, deren Vorhandensein den Erfolg der Entschlüsse des sittlichen Charakters oder der Persönlichkeit in soweit sichert, als dieser ihre Freiheit zu äussern nicht durch Vernichtung ihrer Existenzbedingungen unmöglich gemacht wird.

Die Grundlage der Tugend ist Herstellung der Übereinstimmung der Sinnlichkeit und Vernunft, vermöge der dem spezifisch-sittlichen Wesen des Menschen entsprechenden stetigen und gesetzmässigen Überordnung der letzteren über jene, d. i. Freiheit, nämlich als spezielle Subsumtion und zwar als Aufhebung der egoistischen Natur durch Befolgung reiner Vernunftgesetze. Diese besteht nicht blos in Beherrschung, sondern auch in Belebung der Sinnlichkeit durch die Vernunft. Jene ergibt die Tugend als Fertigkeit, wie sie als ein in die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt hinaustretendes Handeln sich vollzieht, diese ist die Tugend als Gesinnung, wie sie ernstlichst als reiner Idealgehalt des Handelns den Willen zum sittlichen Vollzuge seiner Entschlüsse stets in Bereitschaft hält, dazu antreibt und beseelt. Der Tugend als Gesinnung gebricht es also nur zuweilen an der Gelegenheit, sich im Augenblicke äusserlich kund zu thun; der Tugend als Fertigkeit fehlt es an dem Erfolge lediglich infolge von Ereignissen, die das Subjekt nicht vorhersehen konnte und deren Eintreten absolut unverschuldet ist. Die Tugend als Gesinnung ist jedoch eine stetige sittliche Selbstarbeit am menschlichen Inneren, die Tugend als Fertigkeit zugleich deren äussere Erscheinung. Auch mit diesem Unterschiede der Fertigkeit und Gesinnung ist nun wiederum der Gegensatz des aneignenden und des sich mitteilenden Verhaltens des Willens zu kombinieren, die hier insonderheit sittliches Vorstellen und Darstellen bedeuten; und es ergeben sich dann vier Gruppen von Tugenden oder solchen Handlungen, die als sittliche Mittel für den pflichttreuen Gebrauch des Willens zu moralischen Zwecken sich darbieten. Die Unterabteilungen und

Arten zu finden, gelingt des Weiteren aber durch die Rücksicht auf die universelle und individuelle sowie auf die sinnliche und vernünftige Natur der sittlichen Persönlichkeit.

Die vier Grundtugenden sind demgemäss folgende: die Weisheit oder die Tugend als Gesinnung im sittlichen Vorstellen; die Liebe oder die Tugend als Gesinnung im sittlichen Darstellen, die Besonnenheit oder die Tugend als Fertigkeit im sittlichen Vorstellen und die Beharrlichkeit oder die Tugend als Fertigkeit im sittlichen Darstellen. Durch Kombinierung dieser vier Grundtugenden sowie durch Rücksichtnahme auf die verschiedenen Wirkungsweisen im menschlichen Arbeits- und Berufsleben, die ja sämmtlich Mittel für Thaten sind und sittlich vertieft werden sollen, zumal also durch Beachtung dieses letzteren Umstandes, ergeben sich dann alle weiteren Tugenden, deren Namen zum Teil schon angewendet werden mussten, um die Pflichten ihrer allgemeinen Qualität nach zu bezeichnen. Denn Reinlichkeit und Sauberkeit z. B. sind **Tugenden**, aber alle Pflichten der physischen Selbstvervollkommnung genauer aufzuzählen war unmöglich. Die Liebe hat sich ja sogar als eine Grundtugend herausgestellt, und doch mussten wir auch ihren Namen zur generellen Bestimmung mancher Pflichten benutzen. Gattenliebe, Eltern-, Kindesliebe u. s. w. sind nur Arten dieser Tugend. Die Pflichten der Elternliebe sämtlich einzeln anzuführen, ist, wie schon der Hinweis auf die immer noch generellen der Wartung, Pflege, Ernährung, Beaufsichtigung u. s. w. beweist, da selbst diese sich auf unendliche Art spezifizieren lassen, in dieser Schrift unmöglich.

Aufmerksamkeit aber (d. h. die zum Gedächtnis des Willens entwickelte) als Weisheit des Lernens, Anhänglichkeit als Liebe der Freundschaft, Mässigkeit als Besonnenheit im Geniessen, Tapferkeit als Beharrlichkeit in Bekämpfung gefahrvoller Lagen mögen als wenige Beispiele der geforderten Art und Weise, die Tugenden näher zu bestimmen, hier noch angeführt sein.

Schliesslich bemerke ich noch dies: Wie durch mannigfache Verletzung der Pflichten die Arten der Sünde entstehen, so werden durch unmittelbaren Widerspruch gegen die Tugenden die Laster in unserem Verhalten hervorgebracht. Wie ferner Bethätigung und Förderung der Freiheit für die Tugend schlechthin gelten muss, so ist (im Moralischen, nicht im Rechtlichen) Erzeugung des Zwanges das Laster schlechthin, es sei denn, dass ein solcher Zwang durch böswillige Schuld, durch Unmündigkeit oder Geistesgestörtheit auch im Sittlichen anderen gegenüber geboten wäre. Sonst

aber ist eigene oder fremde Knechtung als Zerstörung der Grundvoraussetzung aller Sittlichkeit und aller übrigen Tugenden verwerflich.

Beschluss. (Unsere Stellung zum Theismus.)

Das sittliche Vernunftleben in seiner Eigenart und Selbständigkeit, das Ethische im engeren Sinne als das Gebiet des reinen Wollens, ist das einzige, durch welches uns das Übersinnliche unmittelbar zugänglich wird und zwar auf Grund einer kritischen Selbstbesinnung über die schöpferischen Thaten, die aus unserem Selbstbewusstsein hervorgehen, die sich auch in unserer Selbstbeobachtung erfahrungsgemäss bewähren und die endlich sogar in die äussere Erscheinungswelt umgestaltend eingreifen. Mögen wir uns nun auch mit gewisser Wahrscheinlichkeit nach Analogie der von letzterer gewonnenen Erkenntnis manches vorstellen darüber, wie wir die übersinnliche und geistige Grundlage der Natur rein für sich zu denken haben, sowie über das Wesen der Natur selber in ihrer Gesamtheit und vernünftigen Ordnung: immerhin bleiben derartige Vorstellungen, weil die theoretischen Grundsätze nur zum Erkennen des besonderen Wesens der Erfahrungsobjekte (in der inneren oder äusseren Wahrnehmung) zureichen, Bestandteile einer nur unvollkommenen Erkenntnis, wie bereits (S. 102) dargethan wurde. Wohl aber gestattet die Anwendung der Kategorieen, wie ebd. betont wurde, die Erkenntnis der Wirklichkeit eines Übersinnlichen, wenn gleich dessen besondere Beschaffenheit uns verborgen bleibt.

Im Grunde kann die Wissenschaft durch alle derartigen Betrachtungen uns nur den Blick frei halten für das, was das Gemüt auf anderem als auf rein wissenschaftlichem Wege hier im besonderen anzunehmen sich gedrungen fühlt. Die Philosophie zumal kann das Recht des Glaubens über die Eigenart des rein Geistigen sich zu äussern, durchaus anerkennen; ja sie begründet geradezu folgendes Recht desselben: überall da, wovon die Wissenschaft durch ihre Schranken geschieden ist und wo doch das menschliche Erklärungsbedürfnis sich nicht befriedigt zeigt, einzutreten und sich in solchen Vorstellungen zu versuchen, welche über das wissenschaftlich Erreichbare und Erkennbare hinausführen. Der Philosoph thut selber und gestattet anderen dies jedoch nur unter einer Bedingung, dass nämlich solche Vorstellungen nicht mit den gesicherten Ergebnissen des streng wissenschaftlich Erkannten in Widerspruch geraten.

Allein es lässt sich des Weiteren sogar unter Einhaltung der Grenzen unserer Erkenntnis noch Folgendes behaupten, was keine andere Erkenntnis des übersinnlichen Wesens bedeutet, als welche bereits in derjenigen des Seins immer schon irgendwie enthalten ist. Nur innerhalb der Erfahrung stellt sich ja die Erscheinungswelt als eine Vielheit von Wirkungen dar, nur innerhalb derselben ist es daher gerechtfertigt, da die Arten der in ihr vorliegenden Erfolge verschieden sind, auch ihre Ursachen, die ihnen ähnlich sein und entsprechen müssen, als verschiedene und mannigfaltige anzunehmen. Aber diese Analogie zwischen Ursachen und Wirkungen, diese Gleichartigkeit der letzteren beiden, welche nur für die rein nach Verstandesgrundsätzen erkannte Gesetzmässigkeit (physiko- oder psycho-) mechanischen Wirkens in den Erscheinungen gilt, erstreckt sich nicht über die Grenzen zeitlichen oder zeitlich-räumlichen Daseins sowie des innerhalb dieser Gebiete liegenden Werdens und Geschehens. Ein kritisch geschultes Denken verstattet nicht, die Analogie solcher Gesetzmässigkeit über die endliche Welt als solche hinaus fortzusetzen. Nun aber erscheint diese letztere überdies als ein Ganzes, wenn sie vor dem Forum vernünftiger, die Gesamtheit der Erfahrungskreise umfassender philosophischer Erkenntnis sich darstellt. Ja, als ein solches Ganze gilt uns die Welt sogar für etwas, was in einer Weise bestimmt ist, die wir als vernünftige Ordnung und Zweckmässigkeit — wenn auch ungenau und unvollkommen — begreifen und ausdrücken[1]). Auch für dieses Ganze muss unser Verstand einen Grund und eine Ursache fordern; dieselbe kann aber nach dem Bemerkten gar nicht analog den einzelnen Wirkungen in ihm gedacht werden; vielmehr ist soviel sicher, dass dieselbe mindestens Eine sein muss, schon um dieses Eine des Weltganzen in seiner teils bereits vorhandenen, teils in stetigem

1) Allein schon der Umstand, dass für uns sehr vieles unvollkommen bleibt, dass wir zahllose Mängel und Übel in der Welt bemerken, aber doch auf der anderen Seite eine Norm in uns tragen, der gemäss wir dies erkennen und welche uns nach einem übersinnlichen und für dieses vergängliche Sein in seiner blossen Erscheinung viel zu hohen Maassstabe dasselbe zu beurtheilen antreibt; sodann der weitere Umstand, dass, wie zumal der Darwinismus lehrt, auch alles Unvollkommene in der Natur dem Vollkommeneren weicht und endlich die Überzeugung vom stetigen Fortschritt der Menschheit in der Geschichte: alle diese Thatsachen sind ebenso viele Anzeichen dafür, dass alles Endliche und Zeitliche erst seine wahre Bedeutung und wahre Beziehung im Zusammenhange mit Einem ewigen Vernunftsein findet.

Fortschritte angestrebten Einheit und geschlossenen Vernünftigkeit begreiflich zu machen.

Denkt man hiernach, wie es der Wahrheit gemäss geschehen muss, zu jener vernünftigen Gesamtheit der Wirkung, die sich im Naturganzen darstellt, den Begriff einer Ursache überhaupt hinzu, ohne diese an sich selber (da sie als solche im Besonderen ja völlig unbekannt bleibt) analogisch irgend welcher einzelnen Erscheinung noch sonst einem Bestandteile in dem bewirkten Ganzen — mit Hülfe blosser Einbildungskraft — bestimmen zu wollen: so hat man keinen Grund, eine Vielheit von Ursachen, keinen Anlass, mehrere Ursachen vorauszusetzen und zu fordern. Man darf vielmehr nur ein einziges, sonst zwar völlig unbekanntes Subjekt als Ursache der in jener geschlossenen Gesamtheit vorliegenden Wirkung ansehen. Nur auf diese Weise wird in Übereinstimmung mit der Natur unseres Verstandes der Vernunftforderung, eine Ursache der erscheinenden Welt überhaupt anzunehmen, genug gethan. Vgl. mein Buch „Sal. Maimon", Berl. b. Mecklenburg 1876, S. 66.

Und endlich noch Eins! Denn auch unser Wille macht hier nochmals seine Rechte geltend. Auch er und seine Selbsterkenntnis bereichert die Vorstellung der letzten Ursache durch ein Merkmal, welches deren Wesenserkenntnis wiederum nur soweit bestimmt, wie dieselbe mit der Erkenntnis ihres Daseins, insofern dies zur Erklärung einer andern schon bekannten Wirklichkeit gefordert wurde, unmittelbar verknüpft ist. Wir mussten für die Gesamtheit der Welt nur Eine Ursache, also eine letzte, die mithin selbst Grund ihrer Wirksamkeit ist, annehmen. Eine derartige uns vertraute Ursache ist allein der selbstbewusste sittliche Wille. Nur diesem analog kann und muss demnach die oberste Weltursache vorgestellt werden. Während unser Wille aber nur im Sittlichen selber Ursache seiner Wirkungen war, soll die Weltursache die letzte Ursache schlechthin sein. Nun beruhte die sittliche Selbstmacht des Willens auf der reinen Vernünftigkeit dieser einen Kraft des menschlichen Geistes. Die Allmacht der letzten Ursache wird dem analog nur aus der reinen Vernünftigkeit ihres gesamten Wesens hervorgehen können, so dass die letzte Ursache, weil nicht nur ihr Wille, sondern ihr ganzes Wesen nicht anders als rein vernünftig gedacht werden kann, ein absoluter Geist, in welchem Wille und Vernunft sich stets decken, sein muss. Ein solcher Geist ist nicht nur sittliche Person, sondern Persönlichkeit schlechthin. Diese Persönlichkeit nennen wir, da deren stets vernünftiger Wille die Weltursache ist, den Welt-

schöpfer. Die Annahme Gottes als des Weltschöpfers [1]) ist eine Vernunftforderung und wiederum nur eine solche Erkenntnis des übersinnlichen Wesens desselben, wie sie in derjenigen seines Seins — als des Erklärungsgrundes für die im Weltganzen und seiner vernünftigen Ordnung vorliegende Wirklichkeit — unmittelbar enthalten ist.

Alle weiteren Vorstellungen über Gott sind in keiner Hinsicht mehr Sache der Wissenschaft, sondern nur noch Inhalt des religiösen Glaubens [2]). Gott ist daher zwar jedenfalls mehr als das Weltganze; denn diesem gebricht es an Selbstbewusstsein und Willen. Ob aber Gottes Persönlichkeit noch in einer anderen sinnlichen Gestalt wirkt, als sie dies Weltganze selbst darstellt, schon das ist eine transscendente Frage, auf die keine wissenschaftliche Antwort möglich ist.

Soviel aber steht fest: der Urgrund der Welt ist ein absoluter Geist, in dessen Persönlichkeit Vernunft und Wille in beständiger Übereinstimmung sich befinden. Wir können dieses Wesen uns als ein solches vorstellen, das eine obzwar nur unvollkommene Analogie mit der von uns erkannten und vertrauten Persönlichkeit unseres sittlichen Wesens hat, durch welches letztere allein wir ja auch zu ihm und zu dem rein vernünftigen Wesen seiner Welt in unmittelbarer Beziehung stehen.

---

1) Dasselbe wie von dieser gilt von der Annahme der aus ihr direkt zu ziehenden Schlüsse, z. B. dass Gott der eigentliche Urheber alles Lebens und alles Seins, nur der mittelbare des Wirkens und auch dies noch nicht immer ist, gleichwie er lediglich die Existenz, nicht die Wirksamkeit unseres Willens und Gewissens verursachte und noch dazu aus unerforschlichen Gründen nur jene, nicht diese bedingen wollte.

2) Dass der religiöse Glaube auch eine wissenschaftliche Gestalt annehmen könne, dass überhaupt zwischen wissenschaftlichem und willkürlichem Glauben, mindestens zwischen objektiv wertvollem und nur subjektiv überzeugendem Glauben, unterschieden werden müsse, hat schon Kant vielfach betont. In neuerer Zeit ist es besonders von Ulrici geschehen (vgl. „Gott und Natur", Lpz. 2. Aufl. 1866, im 5. Abschnitt). — Auch R. Virchow erkannte an, dass selbst die Erfahrungswissenschaft nicht ohne ein Moment des Glaubens möglich sei. Vgl. dess. Rede „Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat", Berl. b. Wigand, Hempel u. Parey 1877. — Wie wir beschränkt sich auf den transscendentalen Standpunkt und tritt trotzdem nachdrücklich mit wissenschaftlichen Gründen für das Dasein Gottes ein: Fr. A. Trendelenburg in der herrlichen Stelle S. 454—8 im Abschnitt „XXII. Das Unbedingte und die Idee" im 2. Bd. der „Log. Untersuchungen."

Dieser absolute Geist Gottes ist mit Nichten der Inhalt eines nur abstrakten Begriffs. Mit der blossen Idee Gottes oder dem Geiste an sich in lediglich begrifflicher Unterschiedenheit von der Materie ist nichts gesagt; damit ist auch dem Materialismus niemals beizukommen. Wer dies meinen sollte, gäbe sich einer groben Täuschung hin. Der Begriff ist es überhaupt nicht, der jemals etwas erklärt, sondern er ist nur ein Ausdruck für ein wirkliches Etwas, das da ein anderes erklärt. Der Geist in abstracto oder eine sogenannte „Weltseele" pantheistischer Art kann so wenig Grund der Welt sein, als die Materie, die Kraft oder das Gesetz in abstracto eine wirkende Ursache ist; vielmehr sind dieselben nur der verstandesmässige Ausdruck für letztere. Wollte jemand den geistigen Ursprung der Natur auch zuhöchst nur darin erblicken, dass diese einen geistigen Charakter hat, dass sie ein solches Gepräge trägt, d. h. dass sie gesetzmässig, einheitlich und zweckmässig bestimmt ist, so hätte er lauter abstrakten Bezeichnungen entsprechende Qualitäten schon zu Ursachen gemacht. Ohne eine sie tragende Substanz und deren sie bewirkende Kraft, welche für solche erscheinenden Qualitäten gefordert werden müssen (vergl. oben S. 68), liesse er diese auf unbegreifliche Weise über dem Naturganzen, innerhalb dessen es für sie nach ihm selber ja keinen adäquaten Träger gibt, in der Luft schweben. Er begeht, wie der Glauben und Wissen zuweilen leider vermengende Wigand (Der Darwinismus, Braunschweig bei Vieweg und Sohn 1876, Bd. II, S. 277) hierüber treffend bemerkt, denselben Fehler wie der, welcher die wirkende Ursache einer einzelnen Naturerscheinung in dem Naturgesetz erblicken wollte. „Wie man hier vielmehr sagen muss: ein kronkreter Körper bewirkt eine materielle Veränderung unter der Form eines Gesetzes (z. B. die Sonne bestimmt die Planetenbewegung gemäss dem Gravitationsgesetze), — so muss man dort sagen: ein persönlich-geistiges, also reales Wesen, schafft die Welt unter den Formen der Gesetzmässigkeit, Einheit und Zweckmässigkeit. Das Vernünftige als Qualität der Natur zugleich zum Grund derselben machen, ist einfach eine Verwechselung von Wirkung und Ursache. Nur eine persönliche Vernunft als Subjekt kann die Ursache einer vernünftigen Wirkung sein."

Nur in diesen Grenzen ist das Dasein und das mit dem Begriffe des letzteren unmittelbar verknüpfte Wesen Gottes zu erkennen und zu beweisen. Solche Fol-

gerung abzuweisen, dafür hat auch der vorsichtigste Kritizismus keine zureichenden Gründe. Ein durch solche Einsicht in das Wesen Gottes gestützter Glaube an diesen aber ist das höchste menschliche Gut. Nur dieses verbürgt dem menschlichen Leben einen Wert und eine Beständigkeit, welche kein Gut, das blos von dieser Welt ist, zu verschaffen vermag. Nur eine auf solchem Glauben fussende Obrigkeit führt das Schwert für ein Recht, das sittlich und human begründet ist. Keine Staatsgewalt aber vermag aus sich allein den Menschen die Bürgschaft ihres Glückes zu verschaffen, ebenso wenig irgend ein anderer sozialer Zustand, wäre er auch von der Art, wie ihn Laas a. a. O. S. 277 bestimmt. Er sagt: „da die Normen letzten Grundes nichts weiter sind als Ausflüsse der gesellschaftlichen Ökonomie des Glücks, so sind sie für die ganze Gesellschaft um so wertvoller, je mehr sie dem Kollektivum — wiederum bei einem Wahrscheinlichkeitsansatz für die absehbare Regel der Fälle — im Totalüberschlag wirklich mehr Glückseligkeit d. h. einen grösseren Überschuss von Lust über Unlust in Aussicht stellen." Darum heisst es ebd. S. 257: „das höchste Gut ist: die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Überschuss von Lust über Unlust für alle fühlende Wesen." Dieser Glückseligkeit, in der kein Trost und keine Zuversicht für den arbeitsunfähigen Krüppel enthalten ist, stellen wir also unsererseits den lebendigen und selbstbewussten Glauben an Gott als den Weltschöpfer und an die nur in ihm liegende Bürgschaft des unvergänglichen Wertes nicht blos jeder sittlichen That, sondern auch jeder Empfänglichkeit für eine solche und für die Segnungen des Naturganzen trotz vieler in ihm und dem Einzelleben vorhandenen zeitweiligen und örtlichen Übel getrost als höchstes Gut des Einzelnen gegenüber. Ist doch ein solcher selbstbewusster Glaube nur der Gipfelpunkt und die Krönung des Schatzes von allen in die Hand des gesamten Menschengeschlechts gegebenen, sowie durch Naturgaben und Arbeit in ihr erworbenen und jedem Mitgliede zu Gute kommenden Besitztümern. Nicht der Gottesglaube für sich, sondern dieser als ein die anderen jedem erreichbaren Güter abschliessender Besitz ist das höchste Gut. Ein anderer Gottesglaube ist nichtig; dieser jedoch ist ganz unabhängig von einer Aussicht auf das Jenseits. Solche Hoffnung kann ihn wohl verklären, ist aber für ihn nicht notwendig. — Religionsgemeinschaft und Kirche sind Güter, die dieses Glaubensgut in der äusseren menschlichen Gemeinschaft befestigen, aber es nicht unter

allen Umständen bedingen. Ihr hoher Wert ist auch bei dieser Einschränkung über jeden Zweifel erhaben.

Wir stehen am Ziele. Sollen wir den in ihm gewonnenen Standpunkt bezeichnen, so kann auch dies noch geschehen. Gesetze des sittlichen Vernunftlebens zu suchen, darauf giengen wir aus. Wir vermochten sie nur zu finden, weil es überhaupt die Vernunft ist und zwar, wie wir jetzt wissen, als Ausfluss des allmächtigen Wesens der Gottheit, welche in den Dingen und der Aussenwelt nicht minder als in unserem Ich und der Innenwelt das Leben gebende und ihr Wesen erfüllende Sein ausmacht. Diese Erkenntnis ist aber durch nichts anderes so unmittelbar zu stützen als durch die Einsicht in die Gründe für die Freiheit des menschlichen Willens, welche in unserm sittlichen Selbstbewusstsein und seinem Wirken sich bekundet.

Darum ist es ein Vernunftrealismus, insonderheit ein **sittlicher Vernunftrealismus**, der nur auf dem Boden eines objektiven Kritizismus durch transscendental-kritische Selbstbesinnung genügend zu begründen ist, welchen wir als eigene Überzeugung und als den Standpunkt einer uns eigentümlichen Weltanschauung vertreten.

Philosophen- und Autoren-Register.

Die Zahl bezeichnet die Seite, auf welcher die Autoren citiert sind. Ein * bedeutet, dass auf der betreffenden Seite zum 1. Male ein Werk eines Schriftstellers genannt wird; mehrere ** zeigen an, mit wie vielen Werken eines Autors dies der Fall ist.

Aristoteles 98. 243. 301.

Baumann 5*. 29*. 30. 31. 150.
Bender 309*. 314.
Bergmann VI.
Berkeley 251.
Binding 79. 82*. 170. 187. 221. 224. 244. 304.
Bois-Reymond, E. Du. 293**.
Bonitz 291.
Buffon 123.

Cohen, Herm. 293*. 300.

Darwin 65. 328. 331.
Daub 5*. 8.
Delboeuf 293*. 294.
Descartes 33. 40.
Dilthey 291*.
Droysen 281.

Eucken III*.

Falkenberg 5*.
Feuerbach 123.
Fechner V.
Fichte, J. G. VI. 5*. 77. 255. 291. 296. 305. 315.
Fichte, J. H. 5*.
Fischer, J. C. 4. 5*. 8.
Fischer, Kuno IV. 299*. 304. 310.
Flügel 5*.
Frederichs 310*.

Gassendi 34.
Göring 2. 4*. 5. 14*. 15. 16. 17. 87. 88.
Göthe III*. 20. 123.
Grimm, Jac. 10*. 23.

Hälschner 196*. 197. 198 317.
Harms 5*. 68. 69. 70. 71. 72. 221*. 222. 224.
Hartenstein 4*. 5*. 8. 248.
Hartmann, Ed. v. 79*. 156. 221*.
Hegel 15. 16. 17. 255. 296: 305.
Herbart 5**. 8. 100. 103. 104. 105. 156. 248.
Herder 243.
Heymans 304.
Horwicz 5*. 129. 155.
Hume 4*. 6. 14. 70. 71. 86. 87.
Hyrtl 174.

Jakobi, Fr. Heinr. 70.

Kant, Imm. 2. 4****. 13*. 14*. 15. 17. 20*. 21. 22. 24. 25. 26. 29. 40. 51*. 74. 76. 77. 87. 91*. 98*. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 111. 221. 243. 248*. 249. 255. 291. 292. 297. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309*. 310. 311. 313. 314.

Kirchmann, v. 4*.
Koch 304*.
Körner 5*.

Krause, Albr. 79*.
Kreyenbühl 5*.

Laas, Ernst 242*. 243. 291. 300. 304 305. 323. 324. 332.
Lasswitz 79*.
Leibniz 5*. 40. 91.
Lichtenberg 291.
Liebmann, O. 2. 3. 5*. 8. 206. 207. 210. 246. 247. 250. 251.
Lipps, Th. 54*. 61. 106.
Locke 70.
Lotze 5*. 112. 221. 222. 224. 293.

Maudsley 88*.
Melzer 5*.
Meyer, J. B. 5*. 8. 87. 103*. 104 105. 111. 276. 295.
Mill, J. St. 5*. 112.

Plato 291.

Quételet 277*.
Scheel 324*.
Schaarschmidt 291.
Schelling 4*. 8. 77. 221. 296.
Schiel 5*.
Schiller 19. 67. 243. 309*.
Schleiermacher 5**. 291. 305. 309 311. 314. 320. 325.
Schneider, G. H. 296*.
Scholten 2*. 3. 4. 5. 6. 85. 88.
Schopenhauer, Arth. 5**. 8. 156. 221. 295. 296.
Sigwart 5*. 8.
Sommer 5*.
Spencer 271.
Spinoza 5*.
Spitta 364*.
Stadler 20*. 21. 22.
Steinthal 252*.
Struve, v. 5*.

Trendelenburg 5**. 255. 291. 317*. 330.

Ulrici 330*.

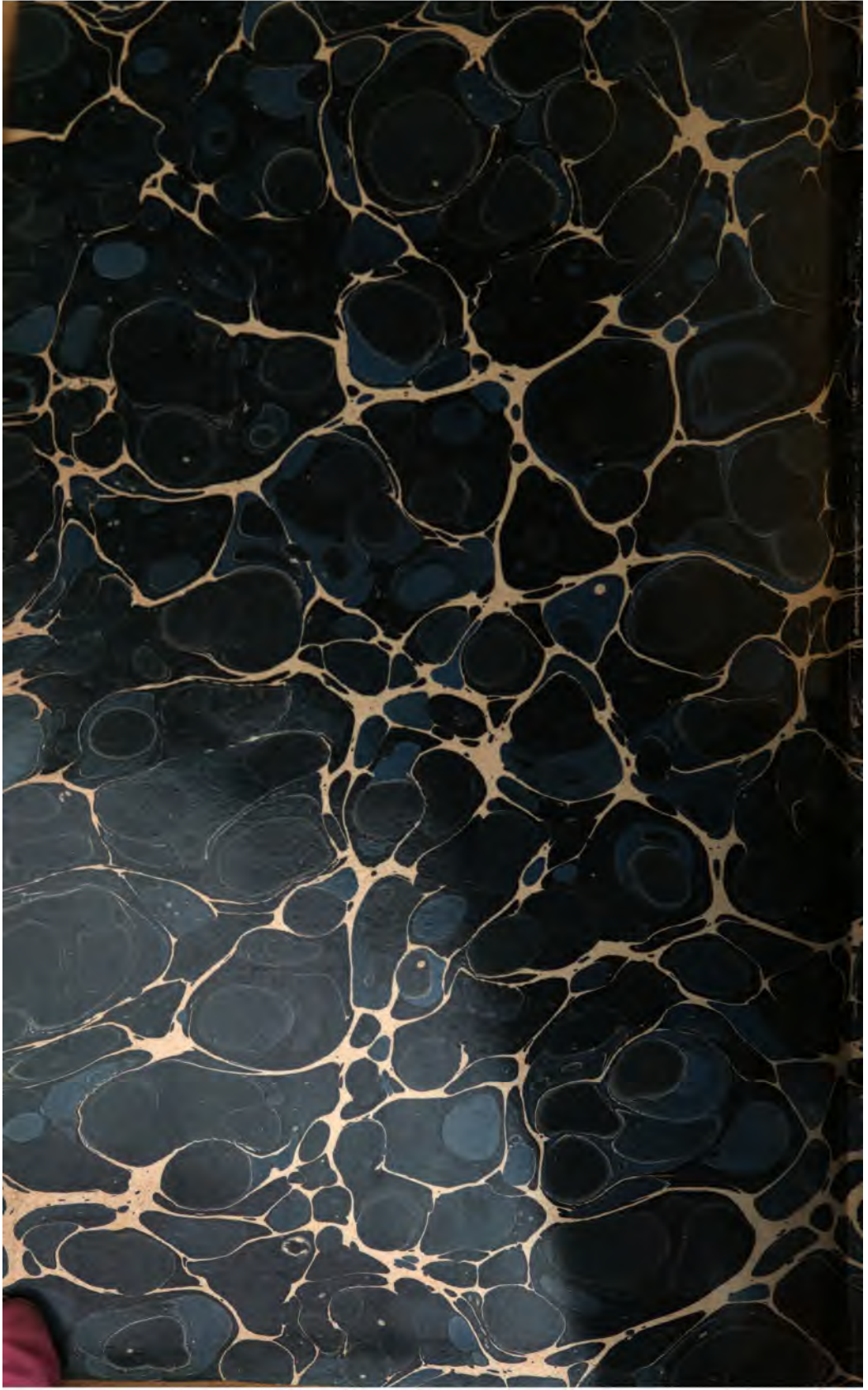
Virchow 330*.
Vogel, O. 216*.

Walter 291. 301*.
Wigand 331*.
Windelband VI. 314*.
Wolf, Chr. 91.
Wundt 5*. 8. 54. 61. 106. 208. 261. 266. 271. 288.

Zeller, Ed. 1*. 53*. 55. 291.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.



Willens.

YC 30419

64507

BJ1463
W5

50m-8,'29

A. LANZENDORF
BUCHBINDEREI
LEIPZIG